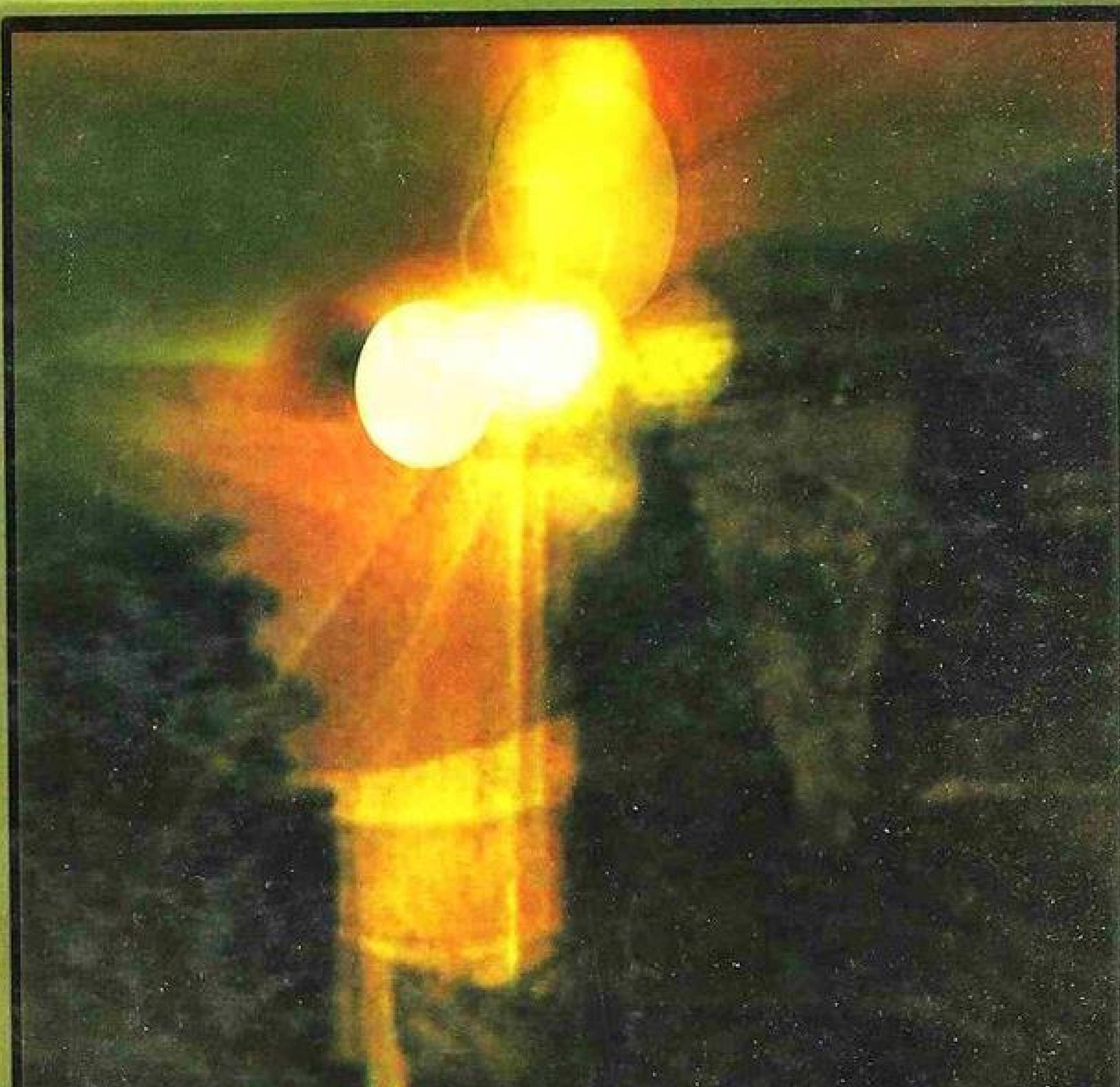
مسلم افکارِ سیاست



ڈاکٹر تارا چند

ڈاکٹر ابو سلمان شاہ جہان پوری

براعظم ہند، پاکستان

میں

مُسلم افکار و سیاست

تالیف

ڈاکٹر تاراچند

ترجمہ

قاضی محمد عدیل عباسی

ترتیب وتدوین

ڈاکٹر ابوسلمان شاہ جہان پوری

مکی دار الکتب

32۔ میکلیگن روڈ، چوک اے جی آفس لاہور
042-7239138
E-Mail: makkidarulkutab @ hotmail.com

کتاب	:	براعظم ہند، پاکستان میں مسلم افکار و سیاست
تالیف	:	ڈاکٹر تاراچند
ترجمہ	:	قاضی محمد عدیل عباسی
ترتیب	:	ڈاکٹر ابوسلمان شاہ جہان پوری
اشاعت	:	نومبر ۲۰۰۲ء
مطبع	:	حاجی حنیف اینڈ سنز۔ لاہور
برائے	:	مکی دارالکتب چوک اے۔ جی۔ آفس۔ لاہور
قیمت	:	=/۱۲۰

اہتمام: محمد عباس شاد : Ph: 7239138

E-mail Address- makkidarulkutab@hotmail.com

فہرست مضامین

انتساب

ہم جو زندگی گزارتے ہیں اس میں اگر غور کریں تو بڑے سے بڑا اور صاحب وسائل شخص بھی معاشرے کے دوسرے افراد کا اتنا ہی محتاج ہوتا ہے، جتنا کہ ایک عام شخص اور غریب آدمی دوسرے کی خوش اخلاقی کا ضرورت مند ہوتا ہے۔ ہماری زندگی کے تمام کام ایک دوسرے کی مدد اور تعاون سے انجام پاتے ہیں۔ علوم وفنون کی ترقی اور تالیف وتدوین اور تحقیق کے کام بھی اس احتیاج سے مستثنیٰ نہیں۔ اگر ہم ان میں کھلے دل سے ایک دوسرے کی مدد اور تعاون کے لیے معترف اور شکر گزار ہوں تو یہ اسلامی اور انسانی سیرت کا ایک نمونہ ہوگا۔

اس مجموعے کی تالیف وتدوین اور تہذیب وتزئین کے ذریعے اگر کسی درجے میں بھی خوبی کا کوئی کام انجام پایا ہے تو وہ محترم جمشید علی خان (پروفیسر شعبہ انگریزی) کے تعاون اور رہنمائی کا نتیجہ ہے۔ اس کتاب میں مصنف اور مرتب کے خیالات سے اگرچہ ان کا کوئی تعلق نہیں، لیکن ترجمے کی درستگی، زبان کی تزئین، مطالب کی وضاحت، مفہوم کی تسہیل، سنین کی تعیین، اشکال کے رفع اور اسے خوب سے خوب تر بنانے کے عمل میں غالب حصہ انھیں کے ادبی اور لسانی ذوق اور انگریزی اور اردو میں ان کے نظر و عبور کا ہے۔

یہ صرف ایک کام کی مثال ہے۔ گذشتہ اٹھارہ انیس برسوں میں، جو خاکسار نے ان کے ساتھ گورنمنٹ ڈگری سائنس اینڈ کامرس کالج (اورنگی ٹاؤن) کراچی میں گزارے ہیں، مجھے اپنے علمی اور ادبی کاموں میں ان کا بہترین تعاون حاصل رہا ہے۔ میں اس کے لیے ان کا شکر گذار ہوں اور بہ طور اعتراف حقیقت واظہارِ تشکر میں اپنے اس کام کو آں عزیز ورفیق اور کرم فرما کے نام معنون کرتا ہوں۔ اگرچہ یہ کام ان کے علمی رتبے اور اخلاقی منزلت کے مقابلے میں بہت چھوٹا سا ہے اور وہ اپنے تعاون کے لیے خاکسار کے اعتراف اور تشکر سے بالکل بے نیاز بھی ہیں، لیکن اس میں جو خوبیاں ہیں وہ انھیں کے ذوقِ علمی وادبی کی رہینِ منت ہیں، اس لیے اس تعاون کے سب سے زیادہ حق دار وہی ہیں۔

امید ہے کہ وہ خاکسار کی نذرِ عقیدت کو قبول فرما کر ممنون فرمائیں گے۔

(ڈاکٹر ابوسلمان شاہ جہان پوری)

(۱)

پیش لفظ

آزادی کے بعد ہندوستان نے سب سے پہلے جن مسائل پر سب سے زیادہ توجہ دی، ان میں اہم مسئلہ دستور سازی کا تھا۔ اگرچہ مسلم لیگ کی فرقہ وارانہ سیاست اور اسلامی حکومت کے قیام کے نعرے اور پاکستان کا مطلب کیا؟ لا الٰہ الا اللہ! نے جہاں برادرانِ وطن کے جذبات کو بھڑکایا تھا، وہاں ہندوستان میں ہندو عقاید اور روایات کی بنیاد پر نظام حکومت یا عام لفظوں میں رام راج کے قیام کے لیے بھی راستہ ہموار کر دیا تھا۔ لیکن ہندوستانی رہنماؤں نے ملک کے مفاد اور قومی یک جہتی اور ایکتا کے بہترین تقاضے کے پیش نظر ایک ایسی اسٹیٹ کے قیام کا فیصلہ کیا جو عام معنوں میں تو سیکولر کہلائے لیکن اس کی بنیاد مذہب کی نفی کے بجائے مذہب کی آزادی اور مذہبی معاملات میں حکومت کی ناطرف داری پر رکھی گئی اور دستور کے تحت آنے والے تمام سیاسی، سماجی، اقتصادی، معاشی، انتظامی معاملات میں کس فرد کے استحقاق کی بنیاد اہلیت و صلاحیت کے ساتھ "ہندوستانی ہونا" اور اس کی سعی و عمل کا میدان پورا ہندوستان قرار دیا گیا۔ ہندوستان کا ہر باشندہ اس کا عقیدہ اور مذہب خواہ کچھ ہو ہندوستان کے کسی علاقے میں بھی سرکاری خدمت انجام دینے، کاروبار کرنے، جائیداد بنانے، سکونت اختیار کرنے، ملازمت کو حاصل کرنے اور علم و عمل کی زندگی کے ہر مقابلہ و مسابقت میں حصہ لینے اور سب سے آگے نکل جانے کا حق رکھتا ہے۔ ہندوستان کے آئین کے مطابق کوئی شخص یا گروہ اپنی نسل، ذات، خون، عقیدے، علاقے یا رنگ کی وجہ سے دوسرے پر کوئی فوقیت نہیں رکھتا۔ ملکی اور حکومت کی خدمت کے لیے علم و عمل کی سچائی کو سب سے بڑی خوبی تسلیم کیا گیا ہے۔ البتہ پس ماندہ اقوام کے لیے خاص رعایتیں رکھی گئی ہیں تاکہ طبقاتی اونچ نیچ کا خاتمہ ہو اور چھوت کی بیماری سے ملک نجات پائے۔

دوسرے مسائل میں تعلیم پر سب سے زیادہ توجہ دی گئی کہ جہالت قومی ترقی کی راہ کا سب سے بھاری پتھر تھا۔ ملک کے بہترین انتظام، زراعت، صنعت، تجارت کے فروغ و استحکام اور غربت کے انسداد کے لیے سیاسی تربیت اور سماجی ذمہ داریوں کے احساس اور سب سے بڑھ کر ایک متحدہ قومیت کے

شعور اور علم وفکر اور ذہن کی ایک عام سطح پیدا کرنے کے لیے تعلیم کی اہمیت سب سے زیادہ تھی۔ چناں چہ آزادی کے پہلے دس برسوں کے اندر علوم وفنون کی ہمہ جہت تعلیم، تربیت کی منصوبہ بندی سے لے کر ان کے اداروں کے قیام تک قومی ضرورت کا کوئی گوشہ ایسا نہ تھا جس میں بنیادیں استوار نہ کر دی گئی ہوں۔ آزاد ہندوستان کی تاریخ کا یہ وہ دور تھا جب قومی تعمیر کے کاموں میں مولانا ابوالکلام آزاد کا اعلیٰ دماغ کارفرما تھا اور ملک کی تعلیمی رہنمائی کی باگ ڈور وزیر تعلیم کی حیثیت سے ان کے ہاتھ میں تھی۔ مولانا کے انتقال (فروری ۱۹۵۸ء) کے بعد پینتالیس برسوں میں ہندوستان نے قومی تعمیر اور ترقی کے کاموں میں شان دار پیش قدمی کی ہے۔ لیکن یہ کاموں کے مزید اجرا اور فروغ میں ہے۔ نہ کہ فکری رہنمائی اور منصوبہ بندی میں۔ مولانا آزاد ملک کی تحریک آزادی اور قومی تعمیر کے صف اول کے چند رہنماؤں میں سے تھے۔ اور پہل کرنے والوں، دوسروں کے لیے راہ بنانے والوں، نمونہ پیش کرنے والوں اور سب کو لے کر آگے بڑھنے والوں کی جو جگہ ہر دایرہ فکر وعمل اور علم وفن کے میدان میں ہوتی ہے، وہ بعد میں آنے والوں کو نہیں مل سکتی۔

آزاد قومی تعلیم کی منصوبہ بندی کے بعد جس چیز کو مولانا آزاد نے بہت زیادہ اہمیت دی وہ قومی آزادی کی تحریک کی تاریخ تھی۔ برٹش دور میں جو تاریخیں لکھی گئی تھیں، ان کی تحریر کے مقصد سے لے کر ان کے مواد، اصولِ تالیف وتدوین، استدلال، طرزِ استدلال، اس کے مواد کی ترتیب اور نتائج کے استخراج تک تاریخ کے نام پر اکاذیب کے مجموعے اور رطب ویابس کے شرم ناک طومار تھے۔ مولانا آزاد نے نیشنل آرکائیوز، قومی کتب خانوں، ذاتی اور پبلک ذخیروں میں حتیٰ کہ تھانوں اور عدالتوں میں اور بیرون ملک کے علمی ذخیروں مثلاً انڈیا آفس لائبریری لندن وغیرہ میں براعظم ہند پاکستان کے بارے میں جو مواد موجود تھا اس کی فراہمی کا انتظام کیا اور اس سے استفادے کے بعد تحریک آزادی کی ایک جامع اور مستند تاریخ لکھنے کی ضرورت کی تحریک کی اور اس کے لیے حکومت کے مکمل تعاون کا یقین دلایا۔

یاد رہے کہ ان کے ذہن میں تاریخ نویسی کا ایسا کوئی تصور نہ تھا جیسا کہ پہلے انگریزوں نے اپنے مقاصد کے لیے تاریخ لکھی تھی اور اب اقتدار کے بدل جانے کے نئے حالات میں قومی مقاصد کے نام پر ایک سانچا تیار کر لیا جائے اور بحث ونظر کے بعد اس کے مطابق نتائج اخذ کر کے مرتب کر دیے جائیں۔ بلاشبہ تاریخ سے قوم کی تعمیر اور اس کے بلند مقاصد کے حصول میں مدد لینی چاہیے۔ تاریخی تغیرات

اور انقلابات کے تجزیے اور اسباب وعلل کی جستجو سے فایدہ اٹھا کر قومی کیریکٹر کی تعمیر کرنی چاہیے' نہ کہ گروہی طبقاتی اور جماعتی اغراض کے لیے تاریخ کو ایک خاص سانچے میں ڈھال دیا جائے۔ جیسا کہ انگریزوں نے تاریخ کو اپنے نسلی اغراض کی تکمیل کے لیے ایک آلے کے طور پر استعمال کیا تھا۔ مولانا کے پیش نظر تاریخ نویسی کا مقصد اس سے بالکل مختلف تھا اور بلند بھی۔

اس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ مولانا نے انڈین ہسٹاریکل ریکارڈ کمیشن کے اجلاس مورخہ ۲۵ جنوری ۱۹۵۵ء کی صدارتی تقریر اور کئی دیگر تقاریر وتحریرات میں تاریخ نویسی کے بارے میں اپنے نقطہ نظر کی تفصیل کے ساتھ وضاحت کی ہے۔ (ملاحظہ کیجیے اسپیچز آف مولانا ابوالکلام آزاد (پبلی کیشنز ڈویژن گورنمنٹ آف انڈیا دہلی) سلیکٹڈ ورکس آف مولانا ابوالکلام آزاد (مرتبہ راویندر کمار)' آزاد کی تقریریں (مرتبہ انور عارف) ڈاکٹر ایس این سین کی تاریخ پر مولانا کا مقدمہ وغیرہ۔

براعظم ہند پاکستان کی تحریک آزادی کی تاریخ کی تسوید وتدوین کا کس طرح آغاز ہوا' اس کے لیے کیا طریق کار اختیار کیا گیا اور یہ کام کیسے انجام کو پہنچا؟ پروفیسر ہمایوں کبیر مرکزی وزیر سائن ٹی فک ری سرچ اینڈ کلچرل آفیرز نے تاریخ کے مقدمے میں اس پر روشنی ڈالی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''ہندوستان کی تقریباً دو صدی تک ایک بیرونی طاقت کی غلامی نے ہندوستانیوں کو قوموں کے زوال اور تباہی کے اسباب کے بارے میں حساس بنا دیا تھا جب قدم بہ قدم انھوں نے اپنی آزادی دوبارہ حاصل کرلی' تو انھوں نے اس سبق کو دل میں محفوظ کرلیا تاکہ اس سے قبل کی دردناک کہانی کا پھر اعادہ نہ ہو۔ علاوہ ازیں جس طرح ہندوستان نے اپنی آزادی کھوئی اور جس طرح اس نے اسے پھر حاصل کیا' ان دونوں کے بعض انوکھے خدوخال تھے جنھوں نے اس کی تاریخ کو تمام دنیا کے لیے ایک عظیم خصوصیت عطا کردی ہے۔ بالخصوص مہاتما گاندھی نے اہنسا کے ذریعے مقابلے کے طریقۂ کار کو جو فروغ دیا وہ انسانی تعلقات اور آپس کے اختلافات کے پیچیدہ مسائل کا ایک حل پیش کرتا ہے۔ اس لیے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ ہندوستان کے آزاد ہونے کے بعد انڈین ہسٹاریکل ریکارڈز کمیشن کی سب سے پہلی میٹنگ میں یہ تجویز منظور ہوئی کہ ''ہندوستان کی جدوجہد آزادی کے مختلف ادوار کی ایک مستند اور مکمل تاریخ مرتب کی جائے۔ اس تجویز پر مولانا ابوالکلام آزاد

مرحوم نے اپنی فوری ردِعمل کا اظہار کرتے ہوئے حکم دیا کہ اس پر عمل درآمد کرنے کے لیے فوراً کارروائی کی جائے۔

کچھ لوگ ایسے تھے جن کا خیال تھا کہ یہ کام سرکاری ذرایع سے کیا جائے۔ مگر بہت جلد یہ محسوس کرلیا گیا کہ سرکاری ایجنسیاں اس غرض کے لیے غالباً موزوں ثابت نہ ہوں۔

ایک بات تو یہ ہے کہ سرکاری تنظیم لازمی طور پر اس وقت کی حکومت کے افکار و آراء کی عکاسی کرنے پر مجبور ہے حال آں کہ قومی مفاد کے پیشِ نظر اور تاریخ نویسی کی صحیح راہ اور حقیقت پسندی کا تقاضہ ہے کہ ہندوستان کی تحریکِ آزادی کی تاریخ معروضی (واقعاتی) اور غیر جانب دار ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس طرح کی تاریخ کا کچا مواد تمام ملک میں پھیلا ہوا ہے اور اکثر ان لوگوں کے پاس ہے، جنھوں نے جنگِ آزادی میں عملی حصہ لیا تھا۔

اس لیے یہ امر مشتبہ معلوم ہوا کہ کوئی سرکاری ایجنسی اپنے روایتی طریقوں کی موجودگی میں اپنے میلانِ طبعی اور مخصوص مزاج سے الگ ہو کر معلومات حاصل کر سکے گی اس لیے قومی سطح کی کوشش ضروری تھی، تاکہ عظیم مقدار میں جو مواد حکومت اور نج کے ذخایر میں، نیز ان مردوں اور عورتوں کے پاس جمع ہے، جنھوں نے جدوجہد کے آخری دور میں حصہ لیا تھا، ان سب کو اکٹھا کیا جائے۔

اس سلسلے میں پہلا قدم یہ اٹھایا گیا کہ ممتاز اہلِ علم پر مشتمل ماہرینِ فن کی ایک کمیٹی ڈاکٹر تاراچند کی صدارت میں جو اس وقت مرکزی حکومت میں وزارتِ تعلیم میں مشیر تھے، مقرر کی گئی۔ اس کمیٹی کو ذمہ داریاں سپرد ہوئیں ان میں اہم ترین ذمہ داری یہ تھی مواد جمع کرنے کے لیے وسائل و ذرایع منظم کرے اور تاریخ کی تیاری کے لیے دوسری عملی کارروائیاں عمل میں لائے۔ کمیٹی نے یہ سفارش کی کہ علاوہ ایک مرکزی نظام کے جو مؤرخین اور سیاسی کارکنوں پر مشتمل ہو، اسی طرح کے لوگوں پر مشتمل علاقائی کمیٹیاں بھی ملک کے مختلف حصوں میں بنائی جائیں۔ چناں چہ ایڈیٹروں کا ایک مرکزی بورڈ بنایا گیا جس کے چیئرمین ڈاکٹر سید محمود اور سیکرٹری شری این گھوش بنائے گئے۔ جنوری ۱۹۵۳ء میں بورڈ کی پہلی میٹنگ کو خطاب

کرتے ہوئے مولانا آزاد نے تحریک آزادی کی تاریخ کو واقعیت پسندانہ اور غیر جانب دارانہ انداز پر مرتب کرنے کی ضرورت پر زور دیا۔ آزادی حاصل ہوجانے کے بعد یہ ممکن بھی تھا اور ضروری بھی کہ جذبات سے پرہیز کیا جائے۔ کیوں کہ جذباتیت فیصلوں کو مسخ کردیتی ہے۔ اور اس قسم کے فیصلوں پر عمل کو منحصر کرنا قومی مفاد کے خلاف ہوگا۔ انھوں نے اس جانب بھی اشارہ کیا کہ اگرچہ بنیادی طور پر یہ سیاسی جدوجہد کی تاریخ ہوگی لیکن دوسرے میدانوں مثلاً ادب، تعلیم، سماجی اصلاح اور سائنسی و صنعتی ترقی میں قومی بیداری کو بھی یہ کافی اہمیت دے گی۔

بورڈ نے تین سال تک کام کیا اور علاقائی کمیٹیوں کی مدد سے ایک بڑی مقدار میں ہندوستان کے اندر قومی بیداری کے تقریباً ہر پہلو پر اہم مواد اکٹھا کرلیا۔ اس نے نہ صرف مرکزی اور ریاستی حکومتوں کے محافظ خانوں اور قومی اور مقامی اخبارات کے فائلوں کا جائزہ لیا، بلکہ ان لوگوں کی شہادتوں کو بھی استعمال کیا، جو مختلف سیاسی جماعتوں سے متعلق تھے، نیز سماجی اور اقتصادی امور کے بارے میں ایک دوسرے سے مختلف نظریات رکھتے تھے۔ اس نے اس کوشش میں کہ مواد ہر ممکن حد تک مکمل ہو، ہندوستان کے باہر کے وسایل سے بھی رابطہ پیدا کیا۔"

ہمایوں کبیر نے مواد کی ان مشکلات ماہرین کے درمیان نقطۂ نظر کے اختلاف اور پھر تاریخ کی تالیف کے لیے ڈاکٹر تاراچند (۱۹۷۳ء-۱۸۸۸ء) کے انتخاب پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"بورڈ نے مفید خدمات انجام دیں، لیکن بہت جلد یہ واضح ہوگیا کہ ایک ہنگامی جماعت جو عارضی طور پر قائم کی گئی تھی، وہ ضروری مواد جمع کرنے کا کام مکمل نہیں کرسکتی۔ اور جو واقعات موصول ہوں ان کی چھان بین اور شرح کرکے ایک جامع تاریخ تیار کرنا بھی اس کے بس کا نہ تھا۔

بورڈ میں اصول وعلم تاریخ کے ماہرین بھی تھے اور عملی سیاست کے افراد بھی۔ ان دونوں کے نقطۂ نظر کا اختلاف مواد کے جمع کرنے کے وقت ہی دکھائی دینے لگا تھا۔ اور جو مواد اکٹھا ہوا تھا جب اس کی تعبیر کا وقت آیا تو یہ اختلافات اور بھی نمایاں ہوئے۔ اس لیے یہ

طے کیا گیا کہ مزید مواد کے جمع کرنے کا کام (آرکائیوز قدیم قومی دستاویزات کے محافظ خانہ) کے سپرد کردیا جائے اور شرح اور ترتیب کا کام کسی ایک ممتاز اہل علم کے سپرد کیا جائے۔ چناں چہ ڈاکٹر تاراچند کو جو اس سے قبل کے زمانے میں پلاننگ کمیٹی کے چیئرمین رہ چکے تھے اور اس کام کے کرنے کی مخصوص استعداد رکھتے تھے' مواد کی چھان بین کرنے اور ہندوستان کی تحریکِ آزادی کی ایک جامع تاریخ مرتب کرنے کی خدمت سپرد کی گئی''۔

ڈاکٹر تاراچند نے اس منصوبے سے مولانا آزاد کی دل چسپی اور اپنی ذمہ داری کے متعلق خود بھی لکھا ہے۔ ان کا بیان یہ ہے:

''یہ خیال کہ تحریک آزادی کی تاریخ لکھنی چاہیے مولانا ابوالکلام آزاد کے دماغ کی تخلیق ہے' جو اس وقت گورنمنٹ آف انڈیا کے وزیرِ تعلیم تھے۔ مولانا آزاد علم' تحقیق' تدبر' قدیم تہذیب اور ان کی نفاستوں' دورِ جدید کے ترقی پسندانہ خیالات اور بلند عزایم کا ایک نادر مجموعہ تھے۔ انھوں نے اپنی زندگی کا زیادہ حصّہ جدوجہد میں صرف کیا تھا اور مقاصدِ علم و عمل کی اس راہ میں انھوں نے اپنا سب کچھ قربان کردیا تھا۔ اپنی پوری قوت' اپنی بے مثال خطابت' اپنے متوازن نظریے' اپنے عاقلانہ مشورے' اپنی وسعت نظری' بے مثال حُب الوطنی' اپنا ابلتا ہوا جوش' اپنا علمی نصب العین اور مسلمانوں میں اپنی مقبولیت' یہ سب انھوں نے ہندوستان کی آزادی کی بھینٹ چڑھادیا۔ لیکن علم وعمل کی دنیاؤں کے خوف ناک ترین تصادم اور وقتی سکون دونوں زمانوں میں علمی مشاغل سے انھوں نے علم سے کنارہ کشی کبھی اختیار نہیں کی۔ ان کا حافظہ عظیم الشان تھا۔ اور ان کا دماغ اُردو' فارسی اور عربی کے بہت سے اشعار' بیشتر ممالک کی تاریخ اور مذہبی حقایق کا خزانہ تھا۔ وہ اس وقت سے زیادہ کبھی مسرور نہیں ہوتے تھے جب وہ اپنی کتابوں سے گھرے اور علمی مباحث میں مصروف ہوتے تھے۔ ہندوستان کی آزادی کے لیے ان کا جذبہ دل کی گہرائی سے تھا۔ اور آزادی کے حصول کے بعد اس دور کی کہانی کی تدوین ان کی محبوب اور دلی تمنا تھی۔

مجھے یہ فخر حاصل تھا کہ میں نے ان کے ساتھ وزارتِ تعلیم میں چار سال کام کیا تھا۔ تاریخ میں میری دل چسپی سے وہ واقف تھے۔ اس لیے جب انھوں نے مجھ سے اس کام کو

اپنے ہاتھ میں لینے کے لیے فرمایا تو میں نے اس پیش کش کو بہ خوشی منظور کرلیا۔ میں ان کا ممنون ہوں کہ انھوں نے مجھے ایک ایسے کام کے مکمل کرنے کا موقع دیا' جو مجھے بھی دل سے عزیز تھا۔ انھوں نے مجھے مدد دینے کے لیے تین دانش وروں کو میرے سپرد کردیا۔ ڈاکٹر وی ڈی ڈیگی' ڈاکٹر آر کے پرموا اور ڈاکٹر بی ایم' بھاٹیہ۔ ان لوگوں نے پورے لگن اور پُرجوش دلی عقیدت کے ساتھ کام کیا۔ اس کتاب کے لکھنے میں ان لوگوں کا معتد بہ حصہ ہے۔

تاراچند اپنی ذمہ داری سے کس طرح عہدہ برآ ہوئے۔ اس سلسلے میں ہمایوں کبیر لکھتے ہیں:

''ڈاکٹر تاراچند نے ایک وسیع اور ذہین نقطۂ نظر اور صاف اور مثبت اندازِ فکر اختیار کیا ہے۔ انھوں نے نہ صرف برطانوی حکومت کے آغاز کے وقت ہندوستان کے اندرونی حالات کا ایک مکمل نقشہ پیش کیا ہے' بلکہ ہندوستان اور یورپ کی تاریخ کے تقابلی مطالعے پر بھی کام کیا ہے' تا کہ ہماری توجہ ان اسباب پر مرکوز کرسکیں' جن سے زیرغور زمانے میں برطانیہ کا عروج اور ہندوستان کا زوال ہوا۔ ان کا طریقۂ استدلال معروضی اور مورخانہ ہے۔ انھوں نے تعریف و مذمت کا فیصلہ تاریخی اصولوں پر مبنی کیا ہے نہ کہ قومی اور نسلی تعصبات پر۔ تجزیے اور آرا ان کے اپنے ہیں اور ہوسکتا ہے کہ کوئی شخص ان کے تمام نتائج اور تشریحات سے اتفاق نہ کرے۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ ہر شخص اس بات سے اتفاق کرے گا کہ انھوں نے واقعات کی ترتیب میں مکمل ہنرمندی اور فن کارانہ مہارت برتی ہے۔''

تاریخ کا کام مولانا آزاد کی زندگی میں نہ صرف شروع ہوگیا تھا' بلکہ کئی مرحلوں سے گزر بھی چکا تھا' لیکن اس کی تکمیل مولانا کی وفات کے بعد کے لیے مقدر تھی۔ تاراچند نے بہت قابلیت اور جامعیت کے ساتھ اسے پایہ تکمیل کو پہنچایا اور تحریک آزادی میں ملک کے تمام طبقات و اقوام کے حصے کو انصاف کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ خصوصاً تحریک آزادی کے مختلف ادوار اور مراحل میں مسلمانوں کی فکری وملی رہنمائی اور ان کے ایثار اور قربانیوں پر روشنی ڈالی ہے۔ وہ خود چوں کہ عربی زبان سے واقف اور فارسی کے اسکالر تھے نیز اردو پر ان کا عبور مادری زبان والوں جیسا تھا۔ اس لیے مسلم افکار کے سرچشموں تک ان کی رسائی اور ان کے پس منظر کے فہم میں کوئی رکاوٹ پیش آئی اور نہ استفادے کے لیے انھیں کسی واسطے کی ضرورت پڑی۔

اس کے باوجود کہ ڈاکٹر تاراچند نے اپنے کام کو دیانت، قابلیت اور نہایت جامعیت کے ساتھ انجام دیا تھا لیکن ان سے کامل اتفاق کے لیے یہ خصوصیات کافی نہیں۔ مولانا آزاد نے ان کی دیانت اور قابلیت پر اعتماد کر کے تاریخ نویسی کی ذمہ داری انھیں سونپی تھی۔ وہ اپنے کام کے لیے کوئی خاص طریقۂ کار اختیار کرنے پر مجبور نہیں کیے گئے تھے۔ ان کے نقطۂ نظر اور اندازِ فکر پر کوئی قدغن نہیں لگائی گئی تھی۔ وہ واقعات کے تجزیے اور نتائج کے اخذ کرنے کے لیے طریقِ عمل اختیار کرنے میں بالکل آزاد تھے۔ ان کے کام پر نظر ثانی اور اشاعت کی منظوری کے لیے کوئی مقتدرہ نہیں تھا۔ اسی سلسلے کا ایک کام ڈاکٹر ایس این سین نے ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے موضوع پر وزارت تعلیم کے ایک منصوبے کے مطابق انجام دیا تھا۔ مولانا نے انھیں صرف یہ ہدایت کی تھی کہ وہ ایک سچے مؤرخ کے نظریے سے یہ کتاب لکھیں۔ بہ قول ہمایوں کبیر:

> ''مولانا آزاد نے تحریکِ آزادی کی تاریخ کو واقعیت پسندانہ اور غیر جانب دارانہ انداز پر مرتب کرنے کی ضرورت پر زور دیا۔''

اس کے سوا ڈاکٹر تاراچند کے لیے کوئی ہدایت نہ تھی۔ اس لیے جو کام انجام پایا اس میں وہ نہ صرف اپنے حصے کے کام کے لیے بلکہ اپنے علمی معاونین کے کام کے بھی ذمہ دار ہیں اور کوئی فاضل و محقق اگر ان کے تجزیے، ان کی کسی تشریح یا ان کی رائے اور ان کے اخذ کردہ کسی نتیجے سے اتفاق نہ کریں تو یہ ان کا حق ہے اور ہمیں ان کے اختلاف کو برداشت کرنا چاہیے۔

(۲)

یہ کتاب انگریزی زبان میں "History of The Freedom Movement in Indian" کے نام سے چار جلدوں میں شائع ہوئی تھی۔ پاکستان میں لاہور سے اس کی نقل چھاپ دی گئی تھی۔ میرے سامنے اس کی یہی اشاعت ہے۔ اردو میں اس کا نام ''تاریخ تحریکِ آزادی ہند'' ہے۔ اس کی پہلی اور تیسری جلد کے اردو ترجمے بھی نظر سے گزرے ہیں۔ چوں کہ اٹھارھویں صدی میں سلطنت مغلیہ کے زوال سے تاریخ کا آغاز کیا گیا ہے۔ اس لیے اکبر کے دین الٰہی، جہانگیر کی پالیسی اور ان کے ردعمل میں حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کی تحریک تجدید احیاے اسلام کا ذکر پس منظر میں آیا ہے اور اس کے بعد تعلیم، ثقافت، علوم، فنون، معاشیات، اقتصادیات، سیاسیات وغیرہ کے تمام مباحث

میں مسلمانوں کی تحریکات اور خدمات کا ذکر بھی آتا رہا ہے۔

مغلیہ حکومت کے عہد عروج میں حضرت مجدد الف ثانی کا اور دورِ زوال میں حکیم الہند حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کا تذکرہ فکر انگیز ہے۔ خاکسار کو چوں کہ ولی اللّٰہی مکتبہ فکر اور اس کی سیاسی، تعلیمی، اصلاحی تحریکات اور ان کے اکابر اور اصحابِ عزیمتِ دعوت سے خاص دل چسپی اور تعلق ارادت ہے۔ اس لیے ڈاکٹر تاراچند کے علمی مطالعے، انداز فکر اور نقطۂ نظر کے مطابق علم و عمل کے مختلف میدانوں میں ناموران تحریک کی خدمات ان کے افکار و سیرت کے تذکرے سے دلی متاثر ہوا۔ اور فیصلہ کر لیا کہ تیسری جلد سے مسلم افکار و سیاست کا پورا باب اخذ کر کے اشاعت کے لیے مرتب کر دیا جائے۔

(۳)

تدوین و اشاعت کے خیال سے ترجمہ پر نظر ڈالی تو اندازہ ہوا کہ بعض مقامات پر ترجمہ پیچیدہ اور غیر واضح ہے اور کہیں تو اصل سے بھی زیادہ مشکل محسوس ہوتا ہے۔ کئی مقام پر ترجمے یا کتابت میں عبارتیں چھوٹ گئی ہیں۔ تصحیح کے عمل میں عدم توجہ کی بنا پر اغلاط کے انبار لگ گئے ہیں۔ بیشتر بزرگوں کے افادات اردو میں تھے۔ مؤلف کے سامنے ان کے اصل ماخذ ہی رہے تھے۔ لازم تھا کہ تصحیح و ترجمہ کے وقت اصل مآخذ سے استفادہ کر لیا جاتا لیکن مآخذ کی تلاش میں زحمت اٹھانے کے بجائے جوشِ تالیف میں ان کے انگریزی ترجمے کا اردو ترجمہ کر دیا گیا ترجمہ در ترجمہ کے اس عمل کا نتیجہ یہ نکلا کہ نہ صرف اصل اردو تحریرات کا حسن غارت ہو گیا، بلکہ بعض مقامات پر زبان و بیان نہایت پیچیدہ اور مفہوم جدا ہو گیا تھا۔ اس ترجمہ پر نظر ثانی اور اغلاط کی درستگی لازم ٹھہری، حوالہ جات و اقتباسات کے لیے ان کے مآخذ سے رجوع کیا گیا۔ اقتباسات کو ان کے مآخذ میں اصل متن کے مطابق درست کیا گیا۔ مؤلف کے لیے کتاب میں جہاں کہیں اختصار سے کام لینے اور بیانات کا خلاصہ کر دینے کی مجبوری پیش آ گئی تھی، وہاں وضاحت کے لیے مکمل عبارات یا ان کے اقتباسات کو بہ طورِ ضمیمہ شامل کر دیا گیا۔

یہاں جو کچھ پیش کیا جا رہا ہے وہ انگریزی میں اکیس سو صفحات پر مشتمل چار جلدوں اور چھیالیس ابواب میں منقسم ایک ضخیم تاریخ کی تیسری جلد کا صرف ایک باب ہے۔ لیکن مؤلف کی قابلیت اور حسن تالیف نے اسے ایک مستقل اور مکمل تالیف کے سانچے میں ڈھال دیا ہے۔

(۴)

واضح رہے کہ فاضل مترجم قاضی محمد عدیل عباسی (۸۰-۱۹۰۱ء) خاکسار کے بزرگوں اور رہنماؤں میں سے تھے۔ اگرچہ ان سے ملاقات کا کبھی شرف حاصل نہیں ہوا تھا لیکن صحافت وسیاست کے میدانوں میں ان کی خدمات کے تذکرے سے کان ہمیشہ آشنا رہے اور مرحوم کی تالیف لطیف ''تحریکِ خلافت'' سے خاکسار نے اپنی کئی کاموں میں استفادہ کیا ہے۔ مجھے ان کی قابلیت کے بارے میں ہرگز شبہ نہیں، وہ ایک لائق وفاضل شخص اور بہت خوبیوں کے مالک تھے۔ ان کے کسی کام کو رد کرنے کا خاکسار تصور بھی نہیں کرسکتا۔ ترجمے کی جن خامیوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے مجھے یقین ہے کہ وہ تنہا ان کے ذمہ دار نہیں ہوسکتے۔ لیکن سہوِ زبان وقلم سے کون محفوظ رہا ہے اور بے خیالی میں ٹھوکر کس نے نہیں کھائی؟ اللہ تعالی مرحوم کو کروٹ کروٹ جنت نصیب کرے۔ خاکسار نے اس کی تزئین اور اسے صرف خُوب تر بنانے کی کوشش کی ہے۔ اس میں کامیابی یا ناکامی کا فیصلہ ہم اپنے صاحبِ ذوق قارئین پر چھوڑتے ہیں۔ ان کے سامنے اصل کتاب (اردو ترجمہ) بھی ہو تو وہ بہ یک نظر اس کے حسن کو محسوس کرلیں گے۔

اس کی اشاعت کے لیے میں جناب محمد عباس شادؔ کے ذوق وہمّت کا شکر گذار ہوں۔ امید ہے کہ قارئین کرام اس پیش کش کو پسند فرمائیں گے

(ڈاکٹر) ابوسلمان شاہ جہان پوری

(۲)

مسلم افکار و سیاست

بیسویں صدی کے شروع میں دنیائے اسلام اپنی سیاسی اور ثقافتی زندگی کے ایک بحران سے دوچار تھی۔ انیسویں صدی میں جو رجحانات اور خیالات ابھر کر سامنے آئے تھے، وہ انفرادی اور اجتماعی طرزِ عمل پر اثر انداز ہو رہے تھے۔ انیسویں صدی نے یہ دیکھا تھا کہ ایک کے بعد دوسری مسلم ریاست تباہ و برباد ہو کر مغرب کے قبضۂ اقتدار میں چلی گئی بحرِ اٹلانٹک (Atlantic) سے بحرِ الکاہل (Pacific) تک یہی عمل جاری تھا۔

انیسویں صدی افریقہ میں بحرِ احمر (Red Sea) سے بحرِ اوقیانوس (Atlantic) تک جو مسلم منطقہ (پٹی) پھیلا ہوا تھا، وہ سب یورپین طاقتوں نے آپس میں بانٹ لیا تھا۔ جب 1905 میں جرمنی نے قیصر جرمنی ولیم ثانی (Wilhelm II) کو ٹینجر (Tangier) اس غرض سے بھیجا کہ افریقہ کے مالِ غنیمت میں وہ بھی اپنے حصے کا مطالبہ کرے اس وقت تک کل افریقہ جو صحرائے صحارا (Sahara) کے شمال میں تھا۔ بہ استثنائے مصر، فرانس کے حلقۂ اثر اور اقتدار میں آ چکا تھا۔ مصر پر برطانیہ نے ۱۸۸۲ء میں قبضہ کر لیا اور مصر اور سوڈان پہلے ہی برطانوی استبداد کے زیرِ نگیں آ چکے تھے۔

دولتِ عثمانیہ (یورپ کا مردِ بیمار) خاتمہ کے قریب پہنچ رہی تھی۔ عیسائی ریاستیں آزاد ہو چکی تھیں اور ۱۲۔۱۹۱۱ء کی جنگِ ہائے بلقان نے ترکانِ آلِ عثمان کا یورپ سے اخراج واقعتاً مکمل کر دیا تھا۔ اور پہلی جنگِ عظیم کے بعد ان کا ایشیائی وطن بھی پرزے پرزے ہو جانے کے خطرے میں مبتلا تھا۔ لیکن اس جدید شگوفۂ تقدیر سے مصطفٰے کمال کے بہادرانہ اقدامات نے اسے بچا لیا۔

مغربی ایشیا میں ہلالی جھنڈے تلے زرخیز علاقے جو عرصے سے عثمان کی ظالمانہ اور نا

لائق حکومت کے نیچے کراہ رہے تھے اور جس کا جنگ کے بعد خاتمہ ہو گیا، وہ مغربی سامراج کا شکار ہو گئے۔ ایران شاہان قاچار کی مجہول حکومت کے زیرِ سایہ انقلاب کے لیے تیار تھا۔ جو ۱۹۰۷ء میں شروع ہوا۔ اس درمیان میں برطانیہ نے بحر فارس (Persian Gulf) اور اس کے ساحل پر اپنا اقتدار قایم کر لیا تھا۔ اور روس شمال پر قابض و متصرف تھا۔ ایران کے شعرا اپنے خوبصورت ملک پر برطانیہ و روس کے یورپین استعمار کے قبضہ و تصرف کے خلاف فریاد کناں تھے۔ وسطی ایشیا کے مسلم خان لوگوں کو زار روس کا اسٹیم رولر پیس رہا تھا۔ افغانستان ۱۸۸۵ء کے پنج دیہہ کے حادثے کے بعد مجبور ہو کر برطانیہ کے حلقہ اثر میں آ گیا تھا۔

جنوب مشرقی ایشیا کے مسلمان ممالک بھی یورپین طاقتوں، برطانیہ، فرانس اور ہالینڈ کے پنجۂ استبداد میں گرفتار تھے۔ مختصر یہ کہ بیسویں صدی کے آغاز میں آزادی کا سورج غروب ہو رہا تھا اور تمام ممالک پر جہاں مسلمان آباد تھے مستقل تاریکی چھائی ہوئی نظر آتی تھی۔

ہندوستان میں بھی مسلمان ایک بڑی تعداد میں آباد تھے ان کے جلد یا بدیر آزادی حاصل کرنے کی توقع تقریباً نہ ہونے کے برابر تھی۔ برٹش ایمپائر اپنے اقتدار اور شوکت کے عروج پر تھا اور وہ اس کے لیے ہرگز تیار نہیں تھا کہ کروڑوں باشندگانِ ہند جو غلامی کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہیں، ان کے ساتھ کوئی نرمی برتی جائے لیکن چاروں طرف پھیلی ہوئی غلامی کی اس تاریکی میں روشنی اور امید کی ایک کرن بھی نظر نہیں آتی تھی، اگرچہ وہ ابھی کمزور اور دھندلی تھی۔ روشنی کی یہ کرن انڈین نیشنل کانگریس کا وجود تھا۔ اگرچہ گورنمنٹ نے تکبر کے ساتھ اسے نظر انداز کرنے اور حقارت سے اس پر نظر ڈالنے کا رویہ اختیار کر رکھا تھا اور خود غرض، حریت دشمن اور حکومت پرست بھی کانگریس کی مخالفت کر رہے تھے۔ لیکن وہ استقلال کے ساتھ اور بلا کسی شور و ہنگامہ کے ہندوستان میں آزاد ذمہ دار حکومت کے قیام کے مقصد کے لیے اپنا کام کر رہی تھی اور رفتہ رفتہ آگے بڑھ رہی تھی۔

تحریک کے رہنماؤں کے سامنے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ کس طرح ایک بلند، انقلابی اور

حقیقی تبدیلی عوام کے فکر اور رویے میں پیدا کریں؟ تاکہ لوگوں میں ذات پات اور فرقے کی ہمدردی سے اعلیٰ ایک قوم کا تخیل اور اس کے لیے ایثار کا جذبہ اپنے اندر پیدا کریں۔ اگرچہ اقتصادی، ثقافتی اور سیاسی عوامل حکمرانوں کی خواہشات کے برخلاف زمین تیار کر رہے تھے، لیکن ضرورت اس بات کی تھی کہ ایک واضح اور سوچے سمجھے منصوبے کے مطابق پختہ عزم کے ساتھ سماجی مقاصد کے لیے قدم اٹھایا جائے۔ تاکہ ازمنۂ وسطیٰ کے فرسودہ خیالات لوگوں کے دماغوں سے نکل جائیں۔

لوگوں میں قومیت کا احساس پیدا کرنے کے لیے مختلف عناصر کا دانستہ و نادانستہ مل جانا ضروری ہے، تاکہ ملک سے سچی وفاداری کا مطلع اور آزادیِ وطن کی جدوجہد کا میدان زیادہ وسیع ہو سکے اور اجتماعی اعمال کے لیے قومیت کا جذبہ اوّلین قوتِ محرکہ ثابت ہو۔ وطن سے محبت کا جذبہ جسے حب الوطنی کہا جاتا ہے نہ تو کوئی عالمگیر جذبہ ہے اور نہ ایسا ہے کہ خارج سے کسی قوم کو ودیعت کر دیا جائے یا افراد کے قلوب میں پیدا کر دیا جاتا ہو۔ اس کی بنیاد وجدان میں ہوتی ہے۔ قومیت کا جذبہ یا حب الوطنی ایک بیج ہوتا ہے جو مخصوص سماجی حالات میں اگتا ہے اور خاص گرد و پیش اور موافق آب و ہوا میں نشو و نما پاتا ہے اور پھل پھول کر ایک تناور درخت بن جاتا ہے جو گرد و پیش کے تمام جھاڑ جھنکار پر چھا جاتا ہے۔ اس کے نیچے افراد، خاندان، برادریوں کے اغراض اور فرقہ وارانہ مفادات کے پودے پروان نہیں چڑھ سکتے۔ اس کا سایہ پوری قوم کے لیے زندگی بخش ہوتا ہے۔ مختلف تاریخی عوامل اس کی صورت گری کرتے ہیں اور قومی آزادی کی جدوجہد میں یہ جذبہ دیگر تمام جذبات پر غالب آ جاتا ہے۔ اور محبان قوم اور ایثار پیشہ گانِ وطن کا دستِ تربیت اس کے خد و خال کو حسن بخشتا ہے اور بعض اوقات تو کسی صاحبِ عزیمت دعوت کی مجردسیرت کے مطالعہ وصحبت کا ایک لمحہ آرایشِ جمال کا وہ تمام سر و سامان پیدا کر دیتا ہے جو کسی درس گاہ کی تعلیم اور کسی معلم کی تربیت کی برسہا برس کی سعی و کاوش سے بھی پیدا نہیں ہو سکتا۔

ازمنۂ وسطیٰ کے یورپ کی طرح برطانوی حکومت سے قبل کا ہندوستان اس جذبے

سے خالی تھا۔ وسطی اور قدیم زمانے میں جماعتی تنظیم کے اصول کی بنیاد نسل، خونی رشتہ، فرقہ اور کلچر تھے۔ قدیم ہندوستان میں اجتماعی ہیئت (Janapadas) قبیلوں کے گروہ تھے۔ وسطی زمانے میں ہندوؤں کے اندر راج پوت، جاٹ، مرہٹے، اور دوسرے نسلی گروہ اور مسلمانوں میں مغل، پٹھان، ایرانی، تورانی، عرب وغیرہ ہیئتِ اجتماعی کی بنیاد تھے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے یہ گروہ اس بات کی طرف راغب تو ہوئے تھے کہ ساری دنیا کے مسلمان مل کر ایک ہو جائیں (پان اسلام ازم کا ایک موہوم سا جذبہ مسلمانوں میں ہمیشہ رہا۔ انیسویں صدی میں تو اتحاد اسلامی کی ایک مستقل تحریک چل چکی تھی۔ لیکن دنیا سیاسی اور سماجی سفر میں اس مقام پر پہنچ چکی تھی کہ اتحادِ اسلامی کا تصور عملی شکل اختیار نہ کر سکا۔ بلکہ بعد کے سالوں میں اور ماضی قریب کی تاریخ میں تو یہ تصور شکست و ریخت کی نذر ہو گیا۔ اور بیسویں صدی کی دو دھائیوں میں ترکی خلافت کے زیرِ سایہ جو اتحاد جیسا اور جس درجے میں بھی تھا، اس کا وجود ہباءً منثورا ہو گیا ہے) مذہبی برادری میں ضم ہو کر ایک ہو جانے کا یہی مجہول سا تخیل ان کے پاس تھا جو تحریک کی بنیاد بنا۔ (لیکن تاریخ نے یہ ثابت کر دیا کہ اس فلسفے کا عملی پہلو بہت کمزور تھا اس سے مسلمانوں کا فائدہ کم اور نقصان زیادہ ہوا)۔

ہندوؤں کے جو گروہ تھے، خواہ وہ لسانی ہوں، خواہ علاقائی، ان کا کلچر اگرچہ مشترک اور مذہب ایک تھا۔ لیکن عملاً وہ الگ الگ سیاسی سماجی گروہوں میں بٹے ہوئے تھے۔ اسی طرح مسلمان اگرچہ مذہبی عقیدے کی رو سے امت واحدہ یا ایک متحدہ قوم تھے، لیکن سماجی اونچ نیچ میں وہ بھی مبتلا اور مختلف طبقوں میں تقسیم تھے۔ پیشوں کے امتیازات مسلمانوں میں بھی کچھ کم نہ تھے۔ البتہ ہندوؤں اور مسلمانوں، دونوں کے فضلا و علما صرف تخیل میں اپنے اپنے فرقوں کو ایک وحدت خیال کرتے تھے۔ لیکن عمل میں وفاداریاں خون کے رشتوں، خواہ واقعی ہوں یا روایتی یا محض خیالی، پر مبنی تھیں نہ کہ ہمسائیگی یا علاقائی یا وطنی رشتوں پر۔ برطانیہ کی حکومت کے قیام کے بعد اگرچہ اقتصادی، سیاسی اور ثقافتی دباؤ کے نتیجے میں اس قسم کی سوسائٹی ٹوٹنے لگی۔ اور ہندوستان کی اقتصادیات میں اگرچہ تبدیلی آئی، لیکن وہ

تبدیلی اتنی وسیع یا مضبوط نہ تھی کہ سماجی نظام کی تہوں میں ایک انقلاب برپا کرسکتی۔

دیہات میں بسنے والوں میں تبدیلی، جو کل باشندگان کے ۸۰ فیصد کا آزوقہ مہیا کرتے تھے، محض سطحی طور پر ہوئی اور جو تبدیلی ہوئی وہ بھی ایسی نہ تھی کہ ایک زندگی کو برقی قوتِ متحرکہ میں بدل دیتی۔ صرف شہر، جن میں کل ۱۲ فیصد ہندوستانی رہتے ہیں، نئے اثر کے اندر آئے۔ شہروں کا بھی حال یہ تھا کہ یہاں کے لوگ بجائے صنعتی کاروبار کرنے کے دوسرے پیشوں میں لگے ہوئے تھے۔

اس طرح قومیت کا شعور پہلے شہروں اور قصبوں میں پیدا ہوا اور پھر رفتہ رفتہ پورے ملک میں پھیلا، لیکن اسے رکاوٹوں اور مخالفتوں کا سامنا کرنا پڑا - خاص کر ان لوگوں کی طرف جو روایات کے پابند تھے۔ کیوں کہ جو عادات واطوار قرنوں سے لوگوں کے دماغوں میں جڑ پکڑ چکے ہوتے ہیں اور جن سے طبیعتیں مانوس ہو جاتی ہیں، ان کا ترک کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ اور پھر جب کے سماجی اور اقتصادی تبدیلی کی رفتار سست ہو اور قدامت پرستی کی کھلی اور چھپی حمایت حکومت کی طرف سے یا اس کے زیرِ اثر کی جائے اور خاص طور پر ایسی صورت میں کے ملک پر ایک بیرونی طاقت قابض ہو اور زمامِ اقتدار اس کے ہاتھ میں ہو اصلاح وتغیر کی رفتار بہت مدھم اور ناہموار ہوگی۔ بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ شاہراہِ مقصود سے الگ ہو جائے۔

بیسویں صدی کے آغاز کے وقت ہندوستان کے سماج نے ایک متوسط طبقے کو ارتقا کی منزلوں پر گامزن کردیا تھا، جو اگرچہ چھوٹا تھا لیکن ذی اثر تھا اور سیاسی شعور سے بے بہرہ عوام کے برخلاف جو ازمنۂ وسطیٰ کی روایات میں غرق تھے، اس متوسط طبقے میں اپنے سیاسی حقوق اور ذمہ داریوں کا احساس پیدا ہو گیا تھا۔ ہندوستان کا اہلِ علم طبقہ دوسرے ملکوں کے اہل علم طبقوں کے مانند یہ چاہتا تھا کہ ہندوستان کو وہی سیاسی درجہ حاصل ہو، جو دوسرے آزاد ملکوں کو حاصل ہے۔ اگرچہ شروع شروع میں ان کے سامنے جو مقصد تھا وہ غیر واضح اور منزل کے نشانات دھندلے تھے۔ لیڈر جائز طور پر مواقع کی تلاش میں تھے،

تاکہ سیاسی اور انتظامی امور کے متعین اور کنٹرول کرنے کے لیے وہ اپنی فطری صلاحیتوں کو بروے کار لاسکیں۔

دوسرے ملکوں کی طرح ہندستان میں بھی ایسے سربرآوردہ اشخاص تھے، جن کی قوتِ تمیز یہ کا رجحان یہ تھا کہ اپنے دلی خیالات کو ظاہر کرنے کے لیے مواقع حاصل کریں۔ قیادت کا یہ قدرتی جذبہ رکاوٹ سے دوچار ہوا اور اس لیے لازمی تھا کہ تعمیری صلاحیتیں مخالف قوتوں کی تخریب اور استعمار کی بیخ کنی پر لگ جائیں۔ یہ برطانوی حکمراں تھے اور اس کے لیے ہرگز تیار نہ تھے کہ ہندستانی قیادت کے مطالبات کی معقولیت اور مقاصد کی سچائی کو تسلیم کریں۔ وہ مسلسل اور جہاں تک ان سے ممکن ہوا، ان سب کو ملیامیٹ کرنے کی کارروائیاں کرتے رہے۔ حتیٰ کہ حالات نے انھیں سپر ڈالنے پر مجبور کیا۔

۱۸۸۵ء سے انڈین نیشنل کانگریس آہستہ روی سے مگر نظم وضبط کے ساتھ برطانوی استعمار کی مخالفت میں آگے بڑھ رہی تھی، لیکن اس کی مخالفت اس وجہ سے زیادہ موثر نہیں ہوئی کہ اس کو نہ صرف ایک بیرونی حکومت کی طاقت بلکہ ملک کے امرا، رؤسا، جاگیرداروں اور دیگر مفادات پرست طبقات کے اثرات سے ٹکر لینا تھا۔ اس کے علاوہ ہندوستان کے متوسط طبقے میں بھی ایسے گروہ تھے، جو تذبذب اور شک میں مبتلا تھے۔ ان میں مسلمانوں کی ایک کثیر تعداد شامل تھی۔

اس کی وجہ بتلانا مشکل نہیں ہے کہ راجوں، تعلقہ داروں اور امرا کی مخالفت کیوں تھی؟ اول الذکر دونوں طبقات کی تمام تر شوکت وحشمت اور ان کی حیثیت ومنصب برطانوی حکمرانوں کا عطیہ تھا اور رہے دولت منداور اہلِ ثروت تو ان کے مفاد کا تقاضا ہمیشہ یہی ہوتا ہے کہ حالات جیسے ہیں، ویسے ہی رہیں اور کسی قسم کا انقلاب نہ ہو۔ اس کے باوجود اسی طبقے سے کچھ لوگ ایسے نکلے جو اپنے طبقے سے کٹ کر بہی خواہانِ قوم اور محبانِ وطن کے گروہ میں شامل ہوگئے اور انھوں نے ذاتی مفاد پر اجتماعی اور ملک وقوم کے مفاد کو ترجیح دی۔

انیسویں صدی میں ہندوستان کے متوسط طبقے نے بیرونی حکومت کو بذات خاص رد نہیں کیا۔ بلکہ وہ اس توہم میں مبتلا تھے یا انھیں اس وہم میں مبتلا کر دیا گیا تھا کہ وہ ان تمام سماجی اور اقتصادی خرابیوں کو خدا کی طرف سے سمجھتے تھے اور یہ خیال کرتے تھے کہ برطانوی حکمرانوں کے فیاضیانہ اور ظالمانہ دونوں طرح کے برتاؤ باشندگان ہند کی ترقی اور اصلاح کے لیے ہیں۔ اور ان پر شکر و صبر ہی میں خدا کی خوشنودی ہے۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے وہ بھی ہندوؤں کی طرح تین گروہوں میں بٹے ہوئے تھے۔ اوپر کا طبقہ، متوسط طبقہ اور غیر تعلیم یافتہ محنت کش! یہ سب سے نچلا طبقہ تھا اور ملک میں اسی کی اکثریت تھی۔ مسلمان ہندوستان کے مذہبی فرقوں میں سب سے بڑی اقلیت تھے۔ ہندوستان کی آبادی مذہب کے لحاظ سے ۱۹۰۱ء میں حسب ذیل تھی:

ہندو	۶۵ء۵ فیصد
مسلم	۲۴ء۳ فیصد
دیگر	۱۰ء۲ فیصد

۱۹۴۱ء یعنی حصول آزادی کے بالکل قریب زمانے تک اس تناسب میں بہت معمولی تبدیلی ہوئی تھی۔

ہندوستان کے باشندے یکساں طور پر ایک ہی قسم کے حالات سے دوچار اور متاثر تھے۔ ہر علاقے اور ہر طبقے میں یکساں ترقیاں ہو رہی تھیں۔ مگر ہندوستان ایک بڑا ملک ہے اور باوجود اس کے کہ سڑکیں بنیں، ریلوے تعمیر کی گئی اور رسل و رسائل کے وسائل میں ترقی ہوئی اور باوجود اس کے کہ نظام سیاسی یکساں تھا اور اس کے علاقوں کا ایک دوسرے پر اقتصادی امور میں بھروسا بھی یکساں تھا، پھر بھی ہندوستان نسل، زبان اور مذہب کے دائروں میں بٹا ہوا تھا۔ عقائد اور طریقہ ہائے عبادت، رسم و رواج اور پرسنل لاز الگ الگ تھے۔ ان اختلاف کے باوجود دو اہم امور تھے:

اول تو ایک اٹوٹ تاریخی اور روایتی سلسلہ تھا جس کا نتیجہ یہ تھا کہ مذہبی رجحانات

زندگی کے مقاصد، آرٹ، لٹریچر، موسیقی اور طرزِ بود و ماند میں ان سب کا جھکاؤ یکسانیت کی جانب تھا۔ بنیادی طور پر ہندو اور مسلمان دونوں انفرادی اور اجتماعی زندگی میں مذہب کی بالادستی کا یقین رکھتے تھے۔ تصوف سے دونوں کا ذہن آشنا اور مانوس تھا۔ مادی اور دوسرے دنیوی اغراض و مقاصد دونوں کے لیے ایک کشش رکھتے تھے۔ دونوں روزمرہ زندگی میں ایک ہی طرح کی رہائش اور طریقۂ عمل اختیار کرتے تھے۔ زبان، لباس، کھانے پینے، گھریلو انتظامات، شادی، موت، دوسرے مراسم کاروبار وغیرہ میں بہت باتیں مشترک تھیں۔ دونوں گاؤں اور شہروں میں ایک ساتھ رہتے اور ایک دوسرے سے ملتے جلتے تھے، دونوں ماڈرن اسکولوں میں حاضری دیتے اور ایک ہی کریکولم پڑھتے تھے۔

عوام ہندو اور مسلم عوام جو اکثریت میں تھے دونوں کے حالات میں کوئی فرق نہ تھا۔ اچھے یا برے دونوں کے یکساں حالات تھے۔ رسم و رواج نے دونوں کو جکڑ رکھا تھا۔ لیکن وہ انھیں اپنے اپنے مذہب کی مقدس تعلیم سمجھتے تھے، جن کا مذہب سے واقعی کوئی تعلق نہ تھا۔ دونوں کی زندگی کا اچھا یا برا ایک ہی انداز تھا، گاؤں کی زندگی میں دونوں یکساں عناصر اور یکساں طور پر ایک دوسرے کا سہارا تھا۔ دونوں محنت کار تھے۔ گاؤں کی سماجی اور اقتصادی زندگی میں دونوں کی ایک سی اہمیت تھی اور فلاح و بہبود کے کاموں میں دونوں برابر کے حصے دار تھے (اور دونوں دیہات میں بولی جانے والی ایک ہی زبان استعمال کرتے تھے)۔

اگرچہ اختلافات تھے تو شہروں میں اور اعلیٰ طبقوں میں زیادہ نمایاں تھے، قدیم اور روایتی تعلیم کے دونوں دل دادہ تھے، مسلمانوں کی مذہبی زبان عربی اور فارسی تھی وہ عالم یا مولوی کہلاتے تھے اور ہندوؤں کی سنسکرت، وہ پنڈت وغیرہ کے نام سے یاد کیے جاتے۔ دونوں شہری خواہ وہ تعلیم یافتہ ہوں یا غیر تعلیم یافتہ روزمرہ کی زندگی میں ہندوستانی زبان استعمال کرتے تھے۔ بہت سے مسلمانوں نے سنسکرت کی تعلیم حاصل کی اور جدید ہندوستانی زبان مثل ہندی وغیرہ میں اشعار بھی لکھے۔ اسی طرح ہندوؤں میں ایک بڑی تعداد نے

فارسی زبان میں کمال حاصل کیا اور اردو زبان کو علم کے اظہار کے لیے استعمال کیا۔ پنجابی اور بنگالی کے علاقوں میں ہندو مسلمان دونوں کی بول چال اور ادب کی زبان ایک ہی تھی، ان میں کوئی فرق نہ تھا۔

دوسری اہم بات جدید خیالات اور نئے افکار کی اشاعت اور سائنس، صنعت، تجارت وغیرہ میں دونوں قوموں کے نقطۂ نظر کا اختلاف تھا۔ نئی انتظامیہ کے مفادات بھی خیالات اور زندگی پر اثر انداز ہوئے تھے۔ ان امور کے علاوہ دیگر امور تھے جو اختلافات اور الگ قومیت کے احساس کے نشو و نما کا موجب ہوئے تھے۔ ان سب حالات واردات نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں اختلافات کی ایک خلیج پیدا کر دی تھی، لیکن یہ سب باتیں شہری زندگی تک محدود تھیں۔ ملک کے عوام ہندوؤں اور مسلمانوں کی اکثریت جو دیہاتوں میں آباد تھی، ان سے محفوظ تھی۔

ہندوؤں اور مسلمانوں میں جو یکسانیت کا مواد ہے اور اسی طرح جو اختلافات ہیں وہ سب سیکڑوں سال سے موجود تھے، لیکن برطانوی حکومت سے قبل ان کو کوئی سیاسی اہمیت حاصل نہ تھی۔ یہ ایک عام بات تھی کہ ہندو حضرات کی ملازمت میں جو مسلم افسران اور ان کے ماتحت جو سپاہی تھے، انھیں ہندوؤں کی متابعت میں دشمن مسلمانوں سے لڑنے میں گریز نہ تھا۔ یہی کچھ ہندوؤں کا عمل رہا تھا۔ وہ مسلمان بادشاہوں کے لیے اور مسلمان سرداروں کے زیرِ کمان ان کے ہندو دشمنوں کے خلاف بے تکلف صف آرا ہوتے اور اپنی جان کو لٹانے میں ہرگز دریغ نہ کرتے تھے۔ ۱۱۷۱ء سے ۱۸۵۸ء تک منظم جنگوں اور لڑائیوں کی بے شمار ایسی مثالیں ہیں، جن میں جنگجو قومیں مشترک تھیں۔ سیاست چند محدود خاندانوں یا ایک فرقہ کے بھی ایک چھوٹے گروہ سے تعلق رکھتی تھی۔

دونوں فرقوں کی بے شمار تعداد کا ذہن لازمی طور پر غیر سیاسی تھا کیوں کہ ان کا حکومتوں کے بنانے یا ان کی پالیسیوں کے ڈھالنے اور اثر انداز ہونے میں کوئی حصہ نہ تھا۔ برطانوی حکومت کا ایک نمایاں اثر یہ ہوا کہ متوسط تعلیم یافتہ طبقے میں معاملاتِ حکومت میں

دل چسپی لینے کا خیال پیدا ہوا، یعنی ان کا ذہن سیاسی بنا اور جس قدر وقت گزرتا گیا یہ خیال زیادہ نشو و نما پاتا گیا اور اس کے اثرات کا دائرہ وسیع تر ہوتا گیا۔

وہ لازمی قوت جو سیاسی اعمال کو تمام دیگر اعمال سے الگ کرتی ہے، یعنی اقتصادی، سماجی اور مذہبی اختلاف اور دوری پیدا کرتی ہے، وہ ہے سیاسی طاقت! سیاست لازمی طور پر طاقت کے عمل دخل کا نام ہے۔ یہ تحکم اور اطاعت کا ایک رشتہ ہے، جس کی بنیاد یہ ہے کہ قوت استعمال کرنے کی طاقت موجود ہو۔ جب کوئی ایک گروہ اپنی اس خودی کا احساس اپنے اندر پیدا کرلیتا ہے تو وہ اس رشتے کو استعمال کرنا چاہتا ہے اور بیرونی لوگوں کے اس کے استعمال کرنے پر غضب ناک ہوتا ہے۔ اس احساس کا نشو و نما اندرونی توانائی سے شروع ہوتا ہے اور حقیقت پر منتج ہوتا ہے، لیکن بہر حال اس میں رکاوٹ پیدا ہوسکتی ہے، یا یہ برباد ہوسکتا ہے جس کا انحصار اس گروہ کے اندرونی اور گرد و پیش کے دوسرے احوال پر ہوتا ہے۔

ہر ملک میں قومی تعمیر اس طرح ہوتی ہے کہ متفقہ امور کے ساتھ اتحاد و یک جہتی کے خلاف امور کا پتا لگایا جاتا ہے۔ وہ ممالک جو آزادی کی نعمت سے بہرہ ور ہوئے ہیں، وہاں اور دوسرے عام امور کی طرح اس اتحاد کو پیدا کرنے اور نشو و نما کے کام کے لیے حکومت ایک طاقت ور ذریعہ ہوتی ہے، کیوں کہ اگر یہ صحیح ہے کہ قوموں نے حکومتوں کو جنم دیا ہے تو اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ حکومتوں نے قوموں کو جنم دیا ہے۔ مثال کے طور پر ممالک متحدہ انگلستان یا ممالک متحدہ امریکہ یا کناڈا یا جنوبی افریقہ، آسٹریلیا، جرمنی اور ممالک متحدہ سوویت روس وہاں کی حکومتوں کی پیداوار ہیں۔

ایشیا اور افریقہ کی حکومتیں آج کل اپنے ابنائے وطن میں یک جہتی کے نشو و نما میں مشغول ہیں تاکہ وہ ترقی کر کے ایک قوم (Nation) بن جائیں، لیکن اگر بد قسمتی سے کسی ملک پر کوئی بیرونی طاقت قابض و متسلط ہو تو وہ نہ صرف یہ کہ متحد کرنے والے ایک طاقتور ذریعے سے محروم رہتا ہے بلکہ اس کے برعکس بیرونی قابض و متسلط طاقت ملک کے مفاد کو

نظر انداز کر کے اپنے وجود کے قیام اور حکومت کے استقرار و استحکام کے لیے تفریق و انتشار پیدا کرنے والے وہ تمام حربے استعمال کرتی ہے، جو اس کے مقصد کے حصول کے لیے ضروری ہوتے ہیں۔ ہندوستان انھی حالات سے دوچار تھا۔ محبانِ وطن کے سامنے دو محاذ تھے۔ ایک طرف وہ برٹش استعمار سے آزادی کی جنگ لڑ رہے تھے اور دوسری طرف انھیں ایک متحدہ قوم کی تعمیر کا مرحلہ درپیش تھا۔ اگر قومیت کے نشوونما میں غیر ملکی اقتدار کے مفادات مشکلات پیدا نہ کرتے تو ہندوستان کو ان الم ناک حالات سے ہرگز دوچار نہ ہونا پڑتا جو آزادی اور اتحاد کی راہ میں پیش آئے۔

یہ ہندوستان کی بدقسمتی تھی کہ اسے نہ صرف اپنے اندرونی نسلی، ثقافتی اور مذہبی اختلافات کو ہموار کرنے کا کام درپیش تھا، جن کا ہر قوم کو اپنے نشوو ارتقا اور تعمیر کے مرحلوں میں سامنا کرنا پڑتا ہے۔ بلکہ اسے ہندوستان کے فرقوں کے باہمی اختلافات اور تنازعات سے بھی لڑنا پڑا، جو دانستہ اور نادانستہ دونوں طرح اکسائے گئے تھے۔ اس لیے نیشنل ازم کا ارتقا دو قوموں کے درمیان کشمکش سے تعبیر تھا۔ مرکزی اور لامرکزی، اندرونی طور پر یہ کشمکش دراصل جدید طرزِ زندگی اور اندازِ فکر اور عہدِ وسطیٰ کے خیالات اور طرزِ حیات کے مابین تھی۔ یعنی سماج کا یہ تخیل کہ وہ سیاسی مفادات کے رشتے میں بندھی ہوئی ہے، باوجود اس کے کہ اس کے اندر مختلف نسل، مختلف کلچر رکھنے والے اور مذہبی گروہ بھی ہیں۔ اور اس کے مقابلے میں یہ تخیل کہ سماج، قبیلوں، فرقوں اور چھوٹی چھوٹی ریاستوں کے ایک ڈھیلے مجموعے کا نام ہے، جو ایک عرصے تک ایک بااقتدار قوت کی وجہ سے یک جا رہے اور اس کے بعد پھوٹ کر متعدد خودمختار گروہوں میں تقسیم ہو گئے۔ اس موقع پر یہ ضروری ہے کہ بیسویں صدی میں اس کارروائی کے اندر مدوجزر پر بحث کی جائے۔

ہندوستان کے اندر باشندگان کے ذہنی تخیلات اور سیاست کا وسیع جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ سوسائٹی کے اندر مختلف النوع تنازعات تھے۔ بیسویں صدی میں منزل تو سیلف گورنمنٹ تھی، اگرچہ اس کی بنیاد تعمیر اور عمل دخل کے بارے میں اختلاف تھے۔ کشمکش

کے ابتدائی زمانوں میں ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں نے ڈومینین اسٹیٹس زیر سایۂ برطانیہ کو منزل مان لیا تھا اور دونوں نے آخری زمانے میں آزادی کامل کا مطالبہ کیا۔ اختلاف تحفظ حقوق کے دستوری انتظامات پر ہوا۔

تحریکِ آزادی کے آخری ایام میں جو اہمیت ہندو مسلم افتراق کو دی گئی، اس سلسلے میں اس بات پر نظر کرنا دل چسپ ہوگا کہ ہندو مسلم افکار اور ان دونوں کی عملی کوششوں میں کس درجے یکسانیت تھی۔

انیسویں صدی میں ایک نمایاں مماثلت راجہ رام موہن رائے، جو اس صدی کے پہلے نصف میں گزرے اور سرسید احمد خاں میں نظر آئے گی۔ راجہ صاحب اس صدی کے نصف اول میں اور سرسید اسی صدی کے نصف ثانی میں گزرے تھے۔ دونوں نے مذہب، اخلاقیات اور سماجی امور میں عقل کی رہنمائی کو بالاتر تسلیم کیا۔ دونوں نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ ان کا مذہب عقل کے ترازو میں پورا اترتا ہے اور نیچر کے قوانین پر مبنی ہے۔ فرق صرف اتنا تھا کہ ایک کو سچائی کا ادراک اوپنشد کے ذریعے ہوا اور دوسرے کی رہنمائی قرآن کے ذریعہ ہوئی۔ دونوں خدا کی وحدانیت، نیچر کی حقیقت اور فطرت انسانی کے سادگی اور حسن میں عقیدہ رکھتے تھے۔ دونوں زندگی میں ترک دنیا کے تخیل کے خلاف تھے اور اس کے بھی خلاف تھے کہ دنیا ناپید اور محض وہم وخیال ہے۔ دونوں سماجی برائیوں کے خلاف تھے اور غیر معقول رسوم کو مٹانے کے خواہش مند تھے، جنھوں نے سماج کی طاقت کو چوس لیا تھا اور اس کے اخلاق کی پاکیزگی کو گندا کر دیا تھا۔ دونوں کے نزدیک موجودہ سوسائٹی کی تمام برائیوں کا واحد حل یہ تھا کہ مغربی تعلیم اور جدید سائنس کے مختلف شعبوں سے استفادہ کیا جائے۔ دونوں کے نزدیک مغربی طرز کی ذمہ دار حکومت سب سے زیادہ معیاری قسم کی گورنمنٹ ہے، جسے حاصل کرنے کے لیے ہندوستانیوں کو کوشش کرنی چاہیے۔ دونوں میں سے کسی کو بھی یہ یقین نہ تھا کہ ہندوستان سماجی ارتقا کی منزل کو پہنچ گیا ہے، جہاں اس قسم کی ذمہ دار حکومت فی الفور قائم ہو سکے۔ دونوں فرقہ وارانہ اتحاد اور ہندوستانی کلچر کے مشترک

ہونے کے قائل تھے۔

انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں ایک نئے مزاج کے برگ و بار ظاہر ہونے لگے۔ انسانوں کے ذہن پر عقل کی گرفت کمزور پڑنے لگی اور جذبات حاوی ہونے لگے معتقدات پھر عقل پر غالب آنے لگے، مذہب پر نکتہ چینی کی مذمت ہونے لگی اور کہا جانے لگا کہ آسمانی کتب، تعلیمات الٰہیہ اور کلام خداوندی مقدس ہیں، انھیں انسانی افکار کے تابع نہیں رکھا جاسکتا، جن میں ہر وقت غلطی کا امکان ہے۔ جذبات کو اکھاڑ پھینکنے کے لیے روسو کی بغاوت کا باب دہرایا گیا اور روحانیت کو قوت بخشی گئی۔ ہندوستانی افکار اور ادب میں اس کے خاص رنگ و روپ نمایاں ہوئے، یعنی حواسِ خمسہ کی چمک دمک فطرت کے حسن کو اور عورت کی دل فریبیوں کا بیان رزمیہ شاعری کے انداز میں جوش و خروش، ماضی کے کارناموں پر فخر، افراد کی قدر و قیمت پر زور اور خود اپنی ذات کی نمائش میں تسکین کا احساس نمایاں ہوا۔

ہندوستانی زبانوں کے شاعر اور مفکر جو مختلف فرقوں میں تھے، وہ سب اپنے اپنے انداز میں ہندوستان کے اس ذوق و رجحان کے آئینہ دار تھے، لیکن چوں کہ لغوی معانی کے اعتبار سے سطحی اختلافات نظر آتے تھے اور چوں کہ ہر ایک اپنی مقدس کتاب کی اتباع پر زور دیتا تھا، اس لیے ایک دوسرے کے چہرے کو پہچاننے میں رکاوٹ پیدا ہوئی۔ جب جذبات ذہن و دماغ کا احاطہ کر لیتے ہیں تو حقائق نظر انداز کر دیے جاتے اور عقل کو بالائے طاق رکھ دیا جاتا ہے تو لازمی طور پر نزاعات نا قابلِ مصالحت اور اختلافات کی خلیج نا قابل عبور ہو جاتی ہے۔

مغربی حکمرانوں نے ہندو اور مسلمان، دونوں کو جس طرح مربیانہ سرپرستی کا یقین دلایا تھا اور مغربی علوم و افکار اور تہذیب کا صور جس بلند آہنگی سے پھونکا تھا، اس سے دونوں کے دلوں میں یہ بات بیٹھ گئی تھی کہ ان کے فرقے کی نجات اور ترقی برطانیہ کے دائمی سایۂ عاطفت اور ان کے علوم و ادب اور تہذیب کی کامل تقلید کے سوا اور کوئی ہے ہی نہیں۔ برطانوی حکومت کی یہ سرپرستی اور یقین دہانی بہت بڑا فریب تھا۔ یہ بات نہایت ذلت آمیز

تھی اور زخموں پر نمک چھڑکنے کے مترادف بھی۔ اس کے خلاف ہندوستان کے ذہن وفکر میں جو صحت مندانہ ردِعمل ہوا، اگرچہ اس سے اختلافات میں کسی نہ کسی درجے میں اضافہ بھی ہوا۔ پہلا ردِعمل تو یہ تھا کہ ہندوستان نے اپنی کمتری کو تسلیم کرلیا اور بیرونی لوگوں کی تقلید کرنے اور ان کی خوبیوں کو اپنانے کی کوشش کرنے لگا۔ یہ صورت حال پوری انیسویں صدی میں قائم رہی۔ اس کے بعد ردِعمل ایک بالکل نئی شکل اختیار کر گیا۔ ایک نئی صورت اور ایک نیا جذبۂ خودداری نمودار ہوا، جس کا انجام یہ ہوا کہ ایشیا کے ماضی پر اس لیے فخر کیا جانے لگا کہ تمام بڑے بڑے مذاہب اور بڑی بڑی تہذیبوں کا وجود یہیں ہوا ہے اور اسی کے ساتھ یہ کسی قدر مبالغہ آمیز خیال بھی کہ ہندوستان کو روحانیت کی وراثت ملنے کی وجہ سے برتری حاصل ہے اور اسی کے مساوی یہ مبالغہ آمیز خیال بھی کہ مغرب کی مادہ پرستی قابل مذمت ہے۔ ان سب نے مل کر خودداری کا ایک جذبہ اور جدت پسندی کی ایک افسردہ کن کوشش پیدا کی۔

ہندو مفکرین اور قائدینِ سماج نے ہندوستان کے عہد ماضی کی عظمت پر بڑا زور دینا شروع کیا، جب اس نے فلسفہ، ادب، ثقافت اور فن کے میدانوں میں عجوبۂ روزگار کامیابیاں حاصل کی تھیں اور اس طرح مسلمان مفکرین اور شعرا بطور ایک جامع نظامِ حیات کے اسلام کے خصائص اور اسلام کے پیغمبرؐ اور ایک جدید ملت، جسے خدا کی طرف سے ایک مشن دے کر بھیجا گیا ہو، کے معمار کی حیثیت سے حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے محامد و محاسن کی مدح وثنا کرتے تھے۔

مسلمان اس بات پر بھی فخر کرتے تھے کہ ان کے بزرگوں نے علم وسائنس، ادب و شعر اور ثقافت کے میدانوں میں عظیم الشان خدمات انجام دی ہیں۔ وہ اسلام کے دنیا میں تیزی کے ساتھ پھیلاؤ اور مشرق ومغرب میں اس کی فوجوں کی حیران کن فتوحات کو اسلام کی حقانیت کی دلیل سمجھتے تھے۔

ان دونوں فرقوں کا اپنے اپنے ماضی پر اتنا فخر وغرور ظاہر کرتا تھا کہ یہ دونوں الگ الگ دو قومیں ہیں اور دو ایسی دنیاؤں میں رہتے ہیں جو ایک دوسرے سے علیحدہ اور بہت

دور واقع ہیں۔ یہ ایک عظیم فرضی خیال پیدا ہو گیا۔ جسے عملی ضرورتوں نے پرورش کیا اور پھیلایا۔

یہ بات کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان تفریق کی خلیج، جس طرح آزادی کی منزل قریب آتی گئی، وسیع تر ہوتی گئی۔ نہایت بدنصیبی کی یہ بات تھی کہ ہندوؤں کی آبادی کی عظیم اکثریت تھی۔ کل آبادی کا وہ تقریباً تین چوتھائی تھے، لیکن مسلمان بھی ناقابلِ لحاظ اقلیت نہ تھے کیوں کہ وہ کل آبادی کا ایک چوتھائی تھے۔ ہندوستان میں اکثریت و اقلیت کی یہ حالت کوئی انوکھی بات نہ تھی۔ تقریباً ہر ملک کی آبادی میں اکثریتی اور اقلیتی فرقے مختلف تناسب سے موجود ہوتے ہیں، لیکن بیشتر آزاد ممالک نے اس کا حل نکال لیا تھا اور عقائد، زبان اور نسل کے اختلافات کے باوجود اپنے اندر مکمل یک جہتی پیدا کر لی تھی۔

اقلیتوں کا مسئلہ ایسا نہیں ہے کہ وہ حل ہی نہ ہو سکے۔ دانائی اور حالات کی موافقت سے کامیابی سے ہم کنار ہونا قطعی ممکن ہے، جس چیز کی ضرورت ہے، وہ صرف یہ عزم صمیم ہے کہ ''تمام اہل وطن بھائی بھائی ہیں اور ہم سب مل کر واقعی ایک قوم بننا چاہتے ہیں (۱)''۔ یہ کام وقت کے مورخ کا ہے کہ وہ سال بہ سال پیش آنے والے واقعات کا جائزہ لے اور واقعات کے پس منظر اور ان کے نتائج پر غور کرے۔ اگر ہم نے ایسا نہ کیا تو ناکامی ہمارا مقدر ہو گا اور یہ ملک کی بڑی بدقسمتی ہو گی۔

انیسویں صدی کے ہندوستان میں مغربی اثرات کے تحت سماجی فلسفے اور نظریات کے کئی دھارے بہنے لگے تھے۔ بیسویں صدی شروع ہوئی تو ہندوستان کی فکری زندگی میں ایک ہل چل پیدا ہوئی تھی۔ اس کی دو نمایاں وجہیں تھیں؛

ایک وجہ یہ تھی کہ مادی، سماجی، اقتصادی اور سیاسی حالات نہایت خراب اور اذیت ناک حد تک پہنچ چکے تھے۔

دوسری وجہ یہ تھی کہ مغرب نے ہندوستان کی تہذیبی اقدار کے حسن اور خوبیوں کے خلاف ایک غیر معقول، معاندانہ اور تحقیر آمیز رویہ اختیار کر لیا تھا۔

اس صورتِ حال میں ہندوستان کے تہذیبی وقار اور مادی فلاح و بہبود دونوں کا تقاضا تھا کہ نظریاتی اور عملی (گورنمنٹ) دونوں سطحوں پر مغرب کے رویے اور چیلنج کا جواب دیا جائے۔

حاشیہ

1-"Wir Wollen sein ein eising Volk von Brudoers" F. Schiller. Wllhelm Teli.

(۳)

مسلم آرا اور دنیا کا دباؤ

جیسا کہ اس سے قبل بتایا گیا کہ مسلمان رہنماؤں کے دو گروہ تھے؛
ایک جدید اور دوسرا قدیم! اول الذکر قوم کے اس طبقے سے تعلق رکھتا تھا، جس نے اس نظام کے تحت تعلیم پائی تھی، جو مغربی طرز پر قائم ہوا تھا اور
دوسرا گروہ وہ تھا جس نے عربی اور فارسی مدارس میں تعلیم پائی تھی جو وسطی زمانے کی تعلیمی روایت کے مطابق قائم تھے۔

اوّل الذکر پر مذہب کا براہِ راست اثر پڑا تھا۔ اگر چہ روایتی مدارس بھی بالواسطہ کسی نہ کسی درجے میں متاثر ضرور ہوئے تھے کیوں کہ جس سیاسی اور اقتصادی ماحول میں وہ زندگی گزار رہے تھے، اس میں مذہبیت پیوست ہو چکی تھی۔ اور اس وجہ سے بھی ان کا اپنے ہم مذہبوں سے جو رابطہ تھا، خواہ وہ ہندوستان کے ہوں یا مغربی ایشیا کے، اس نے ان کو دنیا کی بدلتی ہوئی حالت کے سامنے لا کر کھڑا کر دیا تھا جب وہ باہر گئے اور مقدس مقامات کی زیارت کی تو ان کے سامنے مسلم ممالک کا وہ کلچر سامنے آیا، جس نے جدیدیت کا اثر قبول کر لیا تھا۔

جدید افکار و خیالات سے آشنا لیڈروں کا روئے سخن تعلیم یافتہ طبقے کی جانب تھا۔ اگر چہ وہ تعداد کے لحاظ سے ایک چھوٹا گروہ تھے، لیکن ان کی اہمیت ان کی تعداد کی نسبت سے کہیں زیادہ تھی۔

مسلمانوں کے ذہین لوگ وہ تھے جو پیشہ ورانہ طبقوں سے تعلق رکھتے تھے۔ جو روزگار کرنے والے ماڈرن طرز کی تجارت اور صنعت سے وابستہ تھے یا زمیندار اور وہ لوگ

تھے جو سرکاری ملازمتوں میں تھے یا صحافت وغیرہ سے تعلق رکھتے تھے۔ان کا دعویٰ یہ تھا کہ وہ قوم کے لیڈر ہیں اور قوم کی رائے عامہ کے معمار بھی ہیں۔حکومتِ ہند نے ان کی حیثیت بطور ایک علیحدہ گروہ کے اس لیے تسلیم کر لی کہ وہ لوگ حکومت کے تعاون کے خواست گار تھے۔حکومت ان سے مشورے کرتی تھی اور اپنے اغراض کے لیے ان کو استعمال کرتی تھی۔ گورنمنٹ ان پر توجہ مبذول کرتی تھی اور جو مراعات ان کو دیتی تھی، ان دونوں نے ان کی حیثیت کو قوم میں بہت نمایاں کر دیا تھا۔اور اس لیے ان کے اثرات میں بھی اضافہ ہو گیا تھا کہ وہ قوم کی رائے کو جدھر چاہیں موڑ دیں۔

روایت پسند رہنما یعنی علمائے کرام عوام کے جذبات پر بلاشبہ اپنا اثر و اقتدار رکھتے تھے، لیکن ان کی قیادت مذہبی تھی نہ کہ سیاسی! ان میں یہ طاقت تھی کہ وہ جاہل اور غریب کاری گروں، کاشت کاروں اور محنت کش مزدوروں کو مذہبی بنیاد پر ابھار دیں اور جنون کی حد تک ابھار دیں، تاکہ وہ جان قربان کرنے کے لیے بھی تیار ہو جائیں۔ان میں سے کچھ لوگوں نے جنگ آزادی میں بہادرانہ کارنامے انجام دیے۔ لیکن عام طور پر ان کا کردار ثانوی درجے کا رہا۔قومی اور فرقہ وارانہ، دونوں قسم کی تحریکوں میں آزادی کے حصول میں ان کے کارنامے بڑی قیمت کے حامل تھے، لیکن ان کی صف سیاسی طور پر مختلف تھی اور جدید مغربی تعلیم یافتہ لیڈروں نے ان کی اہمیت پر سایہ ڈال کر اسے دھندلا کر دیا تھا۔وہ عوام جو تعلیم جدید سے بہرہ ور نہیں تھے، ان کے لیے بھی وہ سیاست جو انسان کی روٹی کا بندوبست کرے بہ مقابلہ مذہبی سیاست کے زیادہ پرکشش تھی۔

قدامت پسند علما کا اثر دھیرے دھیرے کم ہو رہا تھا۔اول تو ملک میں سیاسی شعور کی نشو و نما ترقی پر تھی اور دوسرے قوت کے سرچشمے (حکومت) سے دور ہو جانے اور سیاسی و مادی مفادات کے مقابلے میں مذہبی اپیل کے بے اثر ہو جانے کی وجہ سے جیسا کہ سید احمد شہید رائے بریلوی (کے معرکۂ بالاکوٹ ۱۸۳۱ء) اور جنگ آزادی ۱۸۵۷ء کے معرکوں میں ناکامی نے ثابت کر دیا تھا۔اس لیے برطانوی حکمرانوں کے خلاف روایتی انداز کی

مخالفت ترک کر کے سیاسی شورش کے موجودہ اور زیادہ موثر طریقوں کی جانب راغب ہو رہے تھے اور سیاسی میدان میں قیادت پر صرف جدید علوم وافکار سے آشنا اول الذکر طبقے کے لوگ ہی چھا گئے۔ علما کا اثر واقتدار گھٹ رہا تھا، وہ لوگ پرانے طریقوں سے بندھے ہوئے ہونے کی وجہ سے دشمنانِ اسلام کی مخالفت پر مستعد ضرور تھے، لیکن اس کے لیے جن وسائل کی ضرورت تھی، وہ ان کے پاس نہیں تھے۔ اسی لیے وہ کوئی ایسی باا ثر جماعت بھی قائم نہ کر سکے (کیوں کہ اس کے لیے بڑے سرمایے کی ضرورت تھی، جو ان کے پاس موجود نہیں تھا) جو کوئی دیرپا دستوری یا قانونی پروگرام یا عوامی تحریک چلا سکتے۔

مسلمانوں کو ہندوؤں سے جو خوف لاحق رہا ہے اور جس طرح وہ ان سے بدگمانی میں مبتلا رہے ہیں۔ اس کا ناجائز فائدہ اٹھا کر جدید طرزِ سیاست سے آشنا مسلمان رہنما میدان میں علمائے کرام سے آگے نکل گئے اور اسی کے ساتھ وہ یہ بھی کوشش کرتے رہے کہ حکومت کی ہمدردی اور حکومت کی جانب سے مراعات ان کو حاصل ہوتی رہیں۔ خوش حال مسلمان مالکان اراضی، سوداگروں اور پیشہ ور لوگوں نے ان کی حمایت کی۔ اس لیے کہ ان کا فائدہ بھی اسی میں تھا۔

مغرب نے اپنی ثقافتی اور اخلاقی برتری کا جو دعا کیا تھا، اس کے خلاف مسلمانوں کا ردعمل تین منزلوں سے گزرا۔ پہلا دور تو وہ تھا جو مسلمانوں نے محسوس کیا کہ ان کے غرور کو ٹھیس لگی ہے اور اس لیے انھوں نے فیصلہ کیا کہ رجعت قہقری کر کے گوشہ نشین اور بے تعلق ہو جائیں۔ یہ ذہنیت ۱۸۵۷ء تک قائم رہی۔ اس منزل میں مسلمانوں نے اس بات پر نظر ڈالنا شروع کیا کہ کس طرح وہ پرانے زمانے کے عروج کو واپس لائیں اور اپنی کھوئی ہوئی طاقت پھر سے حاصل کریں۔ اس تحریک کی بنیاد شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۷۰۳ء تا ۱۷۶۲ء) نے رکھی اور انگریزوں کے خلاف سید احمد شہید (رائے بریلوی) کے مقدس جہاد (۱۸۳۱ء) پر جا کر ختم ہوگئی۔

جہاد کی ناکامی نے اور جس بے رحمی سے اس بغاوت کو کچلا گیا تھا، اس نے دوسری

منزل کی نشان دہی کردی۔ مسلمانوں (کے ایک طبقے) نے بزور شمشیر انگریز سے مقابلہ کرنے کے قطعی بے کار ہونے کا احساس کرکے یہ تسلیم کرلیا کہ انگریز کی حکومت نا قابلِ تسخیر ہے اور حکمرانوں سے مفاہمت اور مصالحت کے لیے اپنے آپ کو تیار کیا۔ انھوں نے کتبِ مقدس کی شرح وتفسیر اس انداز میں شروع کی کہ مغرب کو متاثر کرسکیں۔ یہ تصور ترقی پسندانہ خیالات سے ہم آہنگ تھا اس کے لیڈر سر سید احمد خاں دہلوی تھے جن کا انتقال ۱۸۹۸ء میں ہوا۔

ان کی موت کا وہی زمانہ ہے جب ہندوستان کی اسلامی دنیا کے معاملات میں ایک نیا تغیر رونما ہوا۔ بیرون ملک میں جو واقعات رونما ہوئے انھوں نے مسلمانانِ ہند کی رایوں پر گہرا اثر ڈالا۔ اس لیے ضروری ہے کہ عالم اسلام میں پیش آنے والے واقعات پر ایک سرسری نظر ڈال لی جائے۔

انیسویں صدی کے آخر میں مسلمان مملکتوں کی زیادہ تعداد یا تو براہِ راست یورپین شہنشاہیتوں میں ضم ہوگئی تھی یا ان کے حلقۂ اثر میں چلی گئی تھی۔ حکومت آل عثمان تنہا وہ مملکت تھی جو ابھی تک اپنی آزادی اور اقتدار باقی رکھے ہوئے تھی۔ اب وہ بھی تیزی سے ریزہ ریزہ ہو رہی تھی۔ معلوم ہوتا تھا کہ عمارت بس گرنے ہی والی ہے۔ اور گر کر ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے گی۔

مغرب کا حملہ محض سیاسی نہ تھا۔ اس نے اسلامی زندگی اور اسلامی تہذیب کی جڑ پر ضرب لگائی تھی۔ اس لیے سیاسی اقتدار اور مذہبی مقاصد دونوں کے لیے خطرہ پیدا ہوگیا تھا۔ یہ تو ظاہر تھا کہ مسلمان مقابلے کے لیے میدان میں اتریں گے، لیکن ان کے ردعمل نے کئی رنگ و روپ اختیار کیے:

☆ کچھ مفکرین نے مغربی کلچر کو بالکلیہ رد کر دیا اور اعلان کر دیا کہ شہنشاہیت کا جو ڈھونگ مغرب نے کھڑا کر دیا ہے، اس کے سامنے جھکنے کا کوئی سوال نہیں ہے۔

☆ کچھ لوگوں نے فلسفیانہ نظریات کو کام میں لا کر کچھ ایسی چیزوں کو منظور کرلیا جن میں عملاً

افادیت تھی۔ لیکن مذہبی، اخلاقی اور سماجی تصورات کو رد کر دیا اور

☆ کچھ ایسے بھی تھے کہ جنھوں نے دونوں تہذیبوں میں اسلامی اصولوں کو قربان کیے بغیر تطابق پیدا کرنے کی کوشش کی۔

☆ وہاں کچھ ایسے بھی تھے جو ان امور کو ایک دوسرے سے ملا دینا اور ان کو ترتیب دینا چاہتے تھے۔

لیکن طریقۂ کار میں خواہ کچھ بھی اختلاف رہا ہو۔ اس معاملے میں سب یکساں تھے کہ ماڈرن کلچر سے سب ناواقف تھے۔ اس کے تقاضوں، اس کے مضمرات کی فلسفیانہ اور سماجی بنیادوں کا انھیں واقعی شعور نہ تھا۔ مسلم مصنفین مجموعی طور پر مغرب کے فکری، تنقیدی اور اجتہادی نظریات کو صحیح طور پر نہ سمجھ سکے اور نہ یہ جان سکے کہ سماجی ارتقاء میں مادی اور اقتصادی امور کا کیا اثر ہوتا ہے؟

بالکل ابتدائی ردعمل تو یہ تھا کہ مغربی کلچر کے رنگ و روپ کو روزمرہ کے معاملات مثلاً فوج کی تکنیک، انتظامی تدابیر اور سائنسی اور صنعتی علوم میں اختیار کر لیا جائے لیکن اس چیز نے سوسائٹی میں عدم توازن اور ٹکراؤ پیدا کر دیا اور افراد کے ذہنوں میں مذہبی، اخلاقی اور بعض سماجی سوالات پیدا کر دیے تھے۔ ان میں سے چند بنیادی مسائل یہ تھے، مثلاً عالمگیریت بہ مقابلۂ قومیت، عقیدہ بہ مقابلہ عقل، خدائی قوانین اور روایات و رسوم بہ مقابلۂ انسانی قوانین اور مذہب اور سیاست کا امتزاج برخلاف دونوں کے متفرق ہونے کے، دوسرے لفظوں میں مذہب بہ مقابلۂ ریاست۔

(۴)

ابتدائی مسلم مفکرین

ایک بے حد ممتاز مفکر جنھوں نے مسلمانوں کے خیالات پر عظیم اثر ڈالا، وہ جمال الدین افغانی (۹۷۔۱۸۳۸ء) تھے۔ وہ پان اسلام ازم (اتحاد اسلامی) کے حامی تھے۔ لیکن اسی کے ساتھ وہ ایک روشن خیال جدید مصلح بھی تھے۔ ان کے پیش نظر دو مقاصد تھے:

☆ مشرق پر سیکولر نیشنل ازم کا جو سیلاب آ رہا ہے ''اسے مغرب کے مبنی بر عقل وفہم اقدار، سائنس اور فنی مہارتوں کو اختیار کر کے روکنا اور اس کے استیلا کے خلاف بند باندھنا اور

☆ عملی زندگی کو ترقی دے کر اپنے اندر کہربائی طاقت پیدا کر کے اور ترک دنیا اور تقدیر پر بھروسے کی بے عمل زندگی کو خیر باد کہہ کر اسلام کی قدیم شان وشوکت کو پھر سے واپس لایا جائے۔

جمال الدین افغانی ایک بے چین صفت انسان تھے۔ ان میں آگ ہی آگ بھری تھی۔ وہ ملک بہ ملک پھرتے رہے اور ہر جگہ وہ مسلمانوں کے مقاصد اور ان کے جذبات کے شعلوں کو ہوا دیتے رہے۔ وہ ان کو یاد دلاتے تھے کہ اگر آج اسلام پر برے دن آگئے ہیں اور مغرب کے حملوں نے کمزور اور بے حال کر دیا ہے تو یہ صرف مسلمانوں اور ان کی حکومتوں کی کمزوریوں کا نتیجہ ہے۔ انھوں نے بتلایا کہ اس کا علاج یہ ہے کہ مذہب کا احیائے جدید کیا جائے اور سیاسی طاقت پھر سے حاصل کی جائے۔ کیوں کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے اس طرح پیوستہ ہیں کہ ان کو الگ الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اسلامی ممالک پر ان کی رائے کا فوری اثر ہوا۔ ان کے اتحاد اسلامی کے نعرے نے اتحادِ عرب (پان عرب)

تحریک کو متاثر کیا۔ ان کی زوردار جوشیلی تقریروں کا نتیجہ ایران میں دستوری شورش کی شکل میں نمودار ہوا۔ سرسید احمد خاں پر ان کی تنقید نے ہندوستان کے علما کو متاثر کیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ علما ملک کی آزادی کی جدوجہد میں انڈین نیشنل کانگریس سے تعاون کرنے پر متوجہ ہوئے ۔ جمال الدین افغانی نے مسلمانوں کو از سر نو زندہ ہونے کا پر جوش پیغام دیا اور مسلمانوں کے ذہنوں میں یہ بات بٹھادی کہ اسلام کا حقیقی دشمن عام طور پر یورپ اور خصوصی طور پر برطانیہ ہے۔

ان کے شاگرد شیخ محمد عبدہ (۱۹۰۵ء - ۱۸۴۹ء) نے جو ایک زمانے میں جامعہ الازہر قاہرہ کے ریکٹر (صدر) بھی رہ چکے تھے۔ اپنے استاد کے پیغام کو تعلیم کے ذریعے سے پھیلایا۔ بے شمار اہل علم ازہر کے اندر اور ازہر کے باہر بھی ان کے شاگرد ہوگئے۔ انھوں نے اپنی شاہکار تفسیر قرآن میں پچھلے مفسرین سے اپنی راہ الگ بنائی اور اپنے پیش روؤں سے زیادہ معقول اور حقیقت پسندانہ نقطۂ نظر اور وسیع الخیالی کا ثبوت دیا۔ قرآن کی تعلیمات کو جدید خیالات اور وقت کے تقاضوں کے مطابق پیش کرنے کی شیخ محمد عبدہ کی کوششوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ نئے حالات و مسائل پر فکر و تدبر کے لیے ذہن آمادہ ہوئے اور ماضی سے حال کی جانب سفر کے لیے راستہ ہموار ہوا۔

ان کے شاگردوں میں ممتاز مصنف وصحافی محمد رشید رضا (۱۹۳۵ء - ۱۸۶۵ء) المنار (قاہرہ) کے مشہور معروف ایڈیٹر تھے۔ وہ بھی اتحاد اسلامی کے حامی تھے۔ انھوں نے خلافت کے موضوع پر ایک جامع کتاب لکھی ہے، جس میں اس اصول پر زور دیا ہے کہ اسلام کے اندر روحانیت اور مادیت دونوں کا اجتماع ہے۔ اس کے باوجود وہ عوام کے اقتدار اور مشاورتی نظام حکومت کے حامی تھے۔ اگرچہ انھیں جمہوری طرزِ حکومت کا کوئی فہم اور تجربہ نہ تھا۔ ان کا اصل کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے پیغمبرِ اسلام ؐ کی سیرت اور انؐ کے کردار پر خاص طور پر زور دیا ہے اور انھیں انسان کامل کی حیثیت سے اور انؐ کی سیرت کو مسلمانوں کے لیے ایک اسوۂ کامل کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ مجموعی طور پر ان کے خیالات

اوران کارویہ اپنے استاد کے مقابلے میں محدود اور زیادہ قدامت پرستانہ تھا۔

جمال الدین افغانی نے جس مکتبۂ فکر کی بنیاد رکھی تھی، اس نے اسلام کی تعلیم دی، جس میں مسلمانوں کے مذہبی اور نامذہبی (سیکولر) دونوں طرح کے معاملات کے لیے رہنمائی تھی۔ لیکن اسی کے ساتھ اس نے جدید خیالات، جیسے آزادی، مساوات، انفرادیت، سائنس، نیچر کی افادیت کو بھی تسلیم کیا۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ قرآن میں ان کی قطعی گنجایش ہے۔ اس مکتبۂ فکر نے عقائد کو عقل پر اور عالم گیریت کو نیشنل ازم پر زبردست ترجیح دی۔ اس کا مزاج روایتی اور قدامت پرستانہ تھا۔ اور مذہب کے دفاع اور عقائد پر لگائے جانے والے الزامات کے رد اور ان پر تنقید کے لیے کارآمد تھا۔

کچھ اور بھی مکاتب فکر تھے جنھوں نے مغربی تہذیب اور علوم وافکار سے تعلق میں زیادہ مخاصمانہ اور انتہا پسندانہ رویہ اختیار کیا تھا۔ لیکن وہ زیادہ مشہور نہ ہوئے ان کی رایوں کا اثر افغانی اور ان کے پیروؤں سے کم تھا۔ لیکن ان کا ذکر اہمیت اور دل چسپی سے خالی نہیں اس لیے کہ انھوں نے بھی مذہب، قومیت، جمہوریت، دستوریت اور سیاست میں نمایندہ حکومت وغیرہ مسائل میں جدت اور آزاد خیالی کا رویہ اختیار کیا تھا۔ انھوں نے شریعت کے احکام کا از سر نو جائزہ لینے کی تبلیغ کی، تاکہ ان کو وقت کے تقاضوں اور سماجی رجحانات کے مطابق بنایا جاسکے۔ جہاں تک کہ اخلاقی قدروں کا سوال ہے، وہ لوگ افغانی سے اتفاق کرتے تھے اور وہ لوگ بھی ترک دنیا کے خلاف، بے عملی کے مخالف، ذات کے اظہار اور عمل کرنے کے معترف تھے۔

طٰہٰ حسین آزاد خیال مفکرین میں ایک نمایاں شخصیت کے مالک تھے، ان کا ذکر دل چسپی سے خالی نہیں۔ اس لیے کہ انھوں نے بھی مذہب، قومیت، جمہوریت، دستوریت اور عملی سیاسیات میں نمایندہ حکومت وغیرہ میں جدت اور آزاد خیالی کا رویہ اختیار کیا۔ طٰہٰ حسین لکھتے ہیں:

''ہم اس عہد میں اس کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتے کہ اقوام یورپ کو

جو سیاسی اور ذہنی آزادی حاصل ہے اسے ہم بھی حاصل کریں اور اس کے ساتھ ان تمام باتوں پر بھروسا کرنے کے لیے بھی مجبور ہیں، جو ذہن کی پرورش کرتی اور ان احساسات کے نشو و نما میں حصہ لیتی ہیں، جو سائنس، فلسفہ، لٹریچر اور آرٹ کے مطالعہ و مشاہدہ سے قلب میں پیدا ہوتے ہیں'' (۲)۔

نیشنل ازم کا دم بھرنے والے بہت تھے۔ ان میں سے جنھوں نے اس فکر کو سب سے زیادہ اجاگر کیا، مصطفیٰ کامل مصری (۱۹۰۸ء۔۱۸۷۴ء) تھے۔ انھوں نے اپنی نیشنلسٹ پارٹی کی بنیاد علاقائی حب الوطنی اور سیکولر ازم کے اصول پر رکھی۔ دوسری اہم شخصیت عبدالرحمٰن الکواکبی (۱۹۰۲۔۱۸۴۹ء) تھے۔ وہ عرب روایات پر عقیدہ رکھتے تھے اور اسلامی اصول و عقائد کے مبلغ تھے۔ اس کے ساتھ وہ ایک نیشنلسٹ، دستور پسند اور مغربی طرزِ جمہوریت کے زبردست حامی تھے، وغیرہم خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

اس سے پہلے کہ یہ صدی ختم ہو اسلامی مفکروں کے سامنے مذہبی، سماجی، انفرادی، طبقاتی، جماعتی، سیاسی وغیرہ سبھی قسم کے مسائل تھے۔ پرانی قدریں اپنی اہمیت کھو رہی تھیں اور نئی قدریں ان کی جگہ لینے کی کشمکش میں مصروف تھیں۔ اشخاص سے وفاداری کا مقابلہ ان جماعتوں سے تھا، جن کا مفاد کسی ایک فرد یا ذات میں مضمر نہ تھا۔ اسی طرح خاندان، کنبہ، قبیلہ اور مذہبی فرقے سے وفاداری کا مقابلہ ایک قومی حکومت میں ضم ہو جانے کے تصور سے تھا۔ علم میں روایت کے تحفظ اور سماجی اداروں کے معاملے میں ان کے قایم رکھنے کا مقابلہ تبدیلی اور آگے بڑھنے سے تھا۔ خود کو نقاد اور مطاع سمجھنے اور اپنی ذات کی نمایش کا مقابلہ اپنی ذات کی نفی اور خود کو کسی مقتدیٰ کا مخلص مطیع سمجھنے سے تھا۔ عمل کی آزادی کا مقابلہ تقدیر، سے عالمگیر سوسائٹی کے تصور کا مقابلہ قومیت کے محدود تصور سے تھا۔ اور یہ کہ اسلام کا ضابطۂ اخلاق اور اصول امر و نہی کو مانا جائے یا رد کر دیا جائے۔

ماڈرن طریقہ اختیار کرنے کی تحریک ازمنۂ وسطیٰ کی اقتصادیات کے پس منظر میں

شروع ہوئی۔ اس کا منشا یہ تھا کہ یورپ میں جس طرح اقتصادیات کا عمل دخل ہے اسی کی نقل کی جائے، لیکن یہ لوگ نہ تو اس کے اصول سے آشنا تھے اور نہ ان سماجی بنیادوں کو سمجھتے تھے جن پر اس کی عمارت کی تعمیر ہوئی تھی۔ ہندوستان کے مسلمان اگرچہ ایک دوسرے سے مختلف دو قسم کے اداروں میں تعلیم پاتے تھے لیکن وہ سب برائے نام اختلاف کے ساتھ ایک ہی طرح کی مذہبی و سیاسی روایات کے پابند تھے۔ ان دونوں اداروں کے تعلیم یافتہ لوگوں میں فرق صرف زیادہ اور کم اہمیت دینے کا تھا۔ مغربی تعلیم یافتہ لوگ اپنے مسائل کے سیاسی پہلو سے زیادہ دل چسپی لیتے تھے اور وہ لوگ جو پرانے طرز کی روایتی تعلیم حاصل کرتے تھے، ان کی دل چسپی مذہب میں زیادہ تھی۔

ان سب باتوں کے باوجود بیسویں صدی کے آغاز میں مسلم سیاست کا زیادہ تر رجحان روٹی اور کپڑے کے مسائل، ملازمتوں میں حصے، گورنمنٹ کی سرپرستی اور ان سے مراعات کے حصول اور اپنے فرقے میں تعلیم پھیلانے کی طرف تھا۔ چوں کہ اپنے فرقے کے اندر اتحاد اور اتفاق پیدا کرنا ان مقاصد کے حاصل کرنے کا وسیلہ بن سکتا تھا۔ اس لیے اس بات کی کوشش کی گئی کہ مسلمانوں میں وحدت اور یک جہتی کا جذبہ پیدا ہو۔ اس چیز کو بے سوچے سمجھے ''مسلم قومیت'' کا نام بھی دے دیا گیا۔ اس کا فوری نتیجہ تو یہ نکلا کہ مسلم فرقہ الگ تھلگ ہو گیا اور دوسرے فرقوں سے مختلف نظر آنے لگا۔ بالخصوص ہندوؤں سے۔ اس لیے اس بات کی تلاش ہوئی کہ اسلام کے خصائص اور دوسرے فرقوں سے اس کے امتیازات کے پہلو کیا ہیں یعنی اسلام کے بنیادی اصول اور عملی خصائص کیا ہیں اور جدید زندگی سے ان کا تعلق کیا ہے اور یہ بات معلوم کرنے کی بھی کوشش کی گئی کہ تاریخ میں اس کا کردار کیا رہا اور مستقبل میں اس کی افادیت کیا ہے؟

ابھی تک ان مسائل پر مدافعت کے نقطۂ نظر سے نظر ڈالی جاتی تھی۔ مسلمان رہنماؤں کا رویہ معذرت خواہانہ تھا۔ وہ اسلام کی صداقت کو بھی اس طرح یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ اس کے اصول مغرب کی ترقی پسندی اور آزاد فکری سے مطابقت رکھتے ہیں

جہاں کہیں ناکامیاں نظر آتی تھیں، ان سے صرفِ نظر کر لیتے تھے یا یہ کہتے تھے کہ یہ نتیجہ تھا اسلامی تعلیمات سے انحراف کا، اور بدعات اور بداعمالیوں کا جن میں وہ مبتلا ہو گئے تھے۔

جمال الدین افغانی اور ان کے مکتبۂ فکر نے مدافعت کے رویے کے بجائے جارحانہ رویہ اختیار کیا۔ ان کے نزدیک اسلام مذہبی اور سماجی سیاسی دونوں حیثیتوں میں ایک مکمل مذہب ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ مسلمان معاشرے اور مسلمان حکومتوں کے زوال کا اصل سبب یہ تھا کہ مسلمان حکومتیں کمزور ہو گئیں اور مسلمان معاشرہ مذہب پر یقین کامل اور اسلامی سیرت سے محروم ہو گیا تھا۔ یہ صورتِ حال اسلام میں کسی نقص کی وجہ سے نہ تھی۔ ان کے خیال میں اس کا علاج یہ تھا کہ تجدید واحیاے اسلام کی ایک زبردست تحریک پیدا کر دی جائے۔ مسلمان اپنی بداعمالیوں سے باز آ جائیں، اپنے اندر ذوقِ یقین پیدا کریں اور اسلامی حکومتیں اپنی ذمہ داریوں کو محسوس کریں اور اپنی کھوئی ہوئی طاقت دوبارہ حاصل کریں۔

حواشی

1- Nuseibeh, H.K., The Ideas o‥ Arab Nationalism, p.122.

2- Gibb, H.A.R., Studies in the Civilization of Islam, p.278.

(۵)

علامہ اقبال

بیسویں صدی میں مسلم افکار کے رہنماؤں میں علامہ اقبال کی شخصیت نہایت ممتاز اور بہت ہی با اثر تھی۔ وہ ۱۸۷۳ء میں سیال کوٹ میں پیدا ہوئے تھے۔ انھوں نے اپنی تعلیم ایک مشرقی فاضل شمس العلماءؒ مولوی سید میر حسن (۱۹۲۹ء۔۱۸۴۴ء) سے حاصل کی۔ انھوں نے اقبال کو فارسی اور عربی پڑھائی اور قرآن شریف سے متعارف کرایا۔ اس کے بعد وہ سیال کوٹ کے انگریزی اسکول میں داخل ہوگئے اور اپنی مزید تعلیم گورنمنٹ کالج لاہور میں حاصل کی، جس کا الحاق پنجاب یونیورسٹی سے تھا۔ گورنمنٹ کالج میں وہ ڈبلیو ڈبلیو آرنلڈ کے محبوب شاگرد تھے ، جو اسلامی کلچر کے مداح و محقق تھے۔ قدرت نے انھیں غیر معمولی ذہنی صلاحیتیں اور اعلیٰ دماغ عطا کیا تھا۔ وہ نہایت جذباتی ، بہت زود فہم اور حاضر جواب نوجوان تھے۔ لیکن مزاج میں ناہمواری تھی۔ وہ بہت حساس ، بلند فکر کے مالک اور تصوف کے ذوق سے آشنا تھے اور کچھ عرصہ بے راہ روی کے بعد آخر کار وہ ایک خدا پرست انسان ہوگئے تھے۔ ان کے دل میں اسلام کے لیے ایک عمیق ترین جذبہ، اس کے شان دار ماضی پر فخر اور اس کے موجودہ تنزل پر شرمندگی کا احساس نہایت قوی تھا۔

قدرت نے انھیں شاعری کی بہترین صلاحیتوں سے نوازا تھا۔ وہ ابھی بچے ہی تھے کہ اردو میں شعر کہنے لگے تھے۔ رفتہ رفتہ ان کا ذہن شاعری کے لیے کھلتا چلا گیا۔ اور جلد ہی انھوں نے اردو اور فارسی شاعری میں غیر معمولی کمال حاصل کرلیا۔ ان کی شاعری حیات بخش اور عہد آفریں اشعار کا مجموعہ ہے۔ جب تک اردو اور فارسی زبانیں دنیا میں موجود ہیں، ان کی شاعری کو زوال نہیں۔

مذہب، فلسفہ اور ادب ان کی دل چسپی کے خاص موضوعات تھے۔ ان کا تعلیمی دور شاندار تھا اور ان کی شان میں یوں اور اضافہ ہو گیا کہ وہ اسی کالج میں استاد بنا دیے گئے۔ ۱۹۰۵ء میں اعلیٰ تعلیم کے لیے انھوں نے برطانیہ اور جرمنی کا سفر کیا۔ کیمبرج (لندن) میں ان کی میک ٹاگھارٹ (Mac Taggart) سے ملاقات ہوئی، جو ہیگل کے فلسفے کے شارح تھے۔ میونخ (جرمنی) میں انھوں نے The Development of Metaphysics in Iran ''ایران میں مابعد الطبیعیات کا نشوونما'' کے عنوان سے مقالہ لکھا اور جرمن افکار کا مطالعہ کیا۔ چند ماہ انھوں نے لندن یونیورسٹی میں عربی بھی پڑھائی اور بیرسٹری کی ڈگری حاصل کی۔

۱۹۰۸ء میں وہ وطن واپس آئے اور گورنمنٹ کالج میں فلسفے کے پروفیسر مقرر ہوئے۔ اس کے ساتھ ان کو قانون کی پریکٹس کی اجازت بھی تھی۔ گورنمنٹ کی ملازمت انھیں تکلیف دہ معلوم ہوتی تھی، اس لیے ملازمت کے ساتھ وہ اپنے خیالات کا آزادانہ اظہار نہیں کر سکتے تھے۔ وہ اسے اپنی آزادی کے خلاف سمجھتے تھے، لیکن وکالت کے پیشے سے بھی انھیں کوئی خاص دل چسپی نہ تھی۔ اس وقت سے تقریباً تیس سال تک شاعری سے انھیں شغف رہا۔ اس عرصے میں انھیں عظیم الشان کامیابی اور عالم گیر شہرت حاصل ہوئی۔

ایک شاعر کی حیثیت سے ان کی شخصیت یورپ روانہ ہونے سے پہلے ہی تسلیم کی جا چکی تھی، جس کا مستقبل تاب ناک تھا۔ ان کی شاعری میں مضامین کا تنوع، زبان میں اثر اور شیرینی، بیان میں موسیقیت اور سوز و گداز، اسلوب میں تازگی اور دل ربائی، موثر اظہار، فکر میں ندرت، خیال میں رنگینی، فن میں پختگی، محاورات کی بندش، اعلیٰ تشبیہات، پر معنی استعارات، تصویر کشی پر قدرت، ہر پہلو سے چونکا دینے والی خوبیاں، غرضے کہ ان کے کلام میں زبان و بیان، ہیئت و فن اور فکر و اسلوب کی وہ تمام خوبیاں موجود تھیں جو ایک بلند پایہ شاعر کے کلام میں تلاش کی جانی چاہییں۔ اس کے باوجود ابھی تک انھوں نے اردو کی روایتی شاعری سے الگ اپنی کوئی راہ نہیں بنائی تھی۔ لیکن ان کے ذہنی انقلاب کے راستے کا آغاز ہو چکا تھا، جس کا واقعی اظہار یورپ میں ہوا۔ جہاں وہ تین سال رہے۔ قیام یورپ کے یہ تین سال

سیاسی اور فکری ہر دو لحاظ سے ان کے لیے سخت بے چینی کے تھے۔ انھی تین برسوں میں پہلی جنگ عظیم کے پس منظر کا تمام سروسامان مہیا ہوا۔ اگرچہ اس کے آغاز میں ابھی تقریباً چھ برس کا وقفہ حائل تھا۔

بیسویں صدی کے ابتدائی دس برسوں میں ایک غیر یورپین مبصر کی نظر میں یورپ ایک بھٹی نظر آرہا تھا، جس میں انسان جل رہے تھے، نفرت کی آگ بھڑک رہی تھی اور جس کی خون کی پیاس بڑھتی جاتی تھی۔ پہلے دو استحصالی قوتیں برطانیہ اور فرانس، پھر دو آمریتیں جرمنی اور اٹلی اور دوسری توسیع پسند قوتیں مثلاً روس ایک دوسرے کے خلاف ایک ہلاکت خیز مقابلے میں مشغول تھیں۔ اپنی مصنوعات کو پھیلانے کے لیے بازاروں کی تلاش میں، سیاسی اثرات کا حلقہ وسیع کرنے میں، استحصال اور لوٹ کھسوٹ میں ایک قوم دوسری قوم سے آگے نکل جانے اور بازی جیتنے کی کوشش میں مبتلا تھی۔ یہ موت کا ننگا ناچ تھا، جس نے یورپین مدبرین کو بے خود اور مدہوش کر دیا تھا۔ اس کے ساتھ ہی اس صورت حالات نے مسلمان ملکوں میں خوف کی فضا پیدا کر دی تھی اور مسلمانوں میں مایوسی کی لہر دوڑا دی تھی۔ اس لیے کہ مغرب کی توسیع پسندی کی حرص کا سب سے بڑا نشانہ ایشیا اور افریقہ کے مسلمان ممالک ہی تھے۔

ملوکیت کے جبر و استحصال اور قومیت کے توسیع پسندانہ عزائم کے خلاف اقبال کا ردعمل یکساں اور نہایت شدید تھا۔ وہ اس کرب میں مبتلا تھے کہ مغرب نے ان تمام انسانی اصولوں کو نہ صرف ترک بلکہ ملیامیٹ کر دیا ہے، جو ایک مذہبی ذہن اور تہذیبی مزاج رکھنے والے انسان دوست اور صوفی صفت شخص کو سب سے زیادہ عزیز تھے اور مغرب نے جس کا صور بہت بلند آہنگی سے پھونکا تھا۔ علامہ اقبال کی مغربی افکار کی مخالفت اور قومیت کے مغربی تصور سے ان کی دشمنی اور ان کے جذبات کی شدت کا راز حالات کے اسی پس منظر میں تلاش کیا جائے تو کوئی حیرت باقی نہیں رہتی۔ پھر اگر وہ آخر تک اسی عقیدے پر قایم رہے تو اس کا جواز تھا۔

یورپ سے واپسی کے بعد انھوں نے جو اس خیال کا اظہار کیا کہ:

ہر ملک ملکِ ماست کہ ملکِ خدائے ماست

ہر ملک ہمارا ملک ہے اس لیے کہ ہمارے خدا کا ملک ہے اور ان کا یہ کہنا کہ:

تفریقِ ملل حکمتِ افرنگ کا مقصود اسلام کا مقصود فقط ملتِ آدم!

مغربی حکمت و مفاد کا تقاضا یہ ہے کہ قوموں میں تفریق پیدا کی جائے لیکن اسلام کا یہ مقصود نہیں وہ صرف ایک ملت آدم اور متحدہ انسانیت پر یقین رکھتا ہے اور یہی اس کا مقصدِ وحید ہے۔

اقبال نے ہندوستان میں جو کچھ سنا اور پھر یورپ میں جو کچھ سنا اور دیکھا، اس سے اقبال کو سخت دھکا لگا تھا۔ ۱۹۰۵ء میں لارڈ کرزن نے تقسیم بنگال کا جو شوشہ چھوڑا تھا، اس کا مقصد ہندوؤں اور مسلمانوں کے مابین اختلاف پیدا کرنے اور برٹش مفادات کے تحفظ واستحکام کے سوا کچھ نہ تھا۔ یہ ایک بم تھا جو بنگال پر گرایا گیا تھا۔ اس کے خلاف ایک زبردست شورش برپا ہوگئی۔ جس میں زیادہ ہندوؤں نے حصہ لیا تھا (لیکن ایسا نہ تھا کہ مسلمان کلیتہً تقسیم کے خلاف تحریک سے بالکل الگ تھلگ رہے ہوں۔ مسلمانوں کی ایک مقتدر جماعت جو برطانوی استعمار کی چالوں کو اچھی طرح سمجھتی تھی، تقسیم کے خلاف ایجی ٹیشن میں ہندوؤں کے ساتھ شریک تھی۔ اگرچہ برٹش ڈپلومیسی نے اسے ہندو ایجی ٹیشن ہی کا نام دیا)۔ مسلمانوں کی اکثریت جو تقسیم بنگال کے منصوبے کو حکومت کی طرف سے اپنے لیے خاص مراعات سمجھتی تھی، اس ایجی ٹیشن سے ناراض ہوگئی۔ دونوں فرقوں میں اختلافات کی خلیج وسیع ہوگئی۔ کرزن کا یہی مقصد تھا (جو پورا ہوا۔ ہندوستانی سیاست میں ان حالات کی تلخی ۱۹۴۷ء تک باقی رہی اور پوری طرح غلط فہمی تو آج تک دور نہ ہوئی)۔

اقبال کا دل تو پہلے ہی مسلمانوں سے مغربی طاقتوں کے رویے کے خلاف غم وغصہ سے بھرا ہوا تھا۔ ہندوؤں کے رویے سے بہت آزردہ خاطر ہوئے اور ہندوستانی قومیت کا وہ جذبہ جو نشوونما کے ابتدائی مرحلے میں تھا اور قومیت کا غنچہ پھول نہ بنا تھا کہ پتیاں اس

بظاہر فرقہ وارانہ اور نہایت خودغرضانہ تحریک کی آندھی میں مرجھا کر رہ گئیں۔

علامہ اقبال پر جنھوں نے ''سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا'' نغمہ لکھا تھا، ان حالات کا شدید ردعمل ہوا ان کا قلب ذلت اور ناکامی کے احساس سے لبریز ہوگیا۔ وہ قومیت کے دشمن اور اتحاد اسلامی کے حامی بن گئے۔ ہندوستانی قومیت کا وہ جذبہ جس کے انھوں نے مسحورکن اور دل نشیں گیت گائے تھے، ان کے دل سے نکل گیا۔ ان کے دماغ میں قومیت کی جگہ اسلام نے لے لی (تقسیم بنگال کے برطانوی حکومت کے فیصلے کا تعلق مسلمانوں کو کسی قسم کی مراعات دینے کے فیصلے سے بالکل نہ تھا۔ اس کا قطعی تعلق ہندوستان میں برطانوی مفاد کے تحفظ اور استعمار کے استحکام سے تھا)۔ لیکن تقسیم کے فیصلے کی تنسیخ نے اقبال کو شدید قسم کا فرقہ پرست بنادیا اور بعد میں جو واقعات ہندوستان میں پیش آئے وہ ان کے عقیدے پر مہر تصدیق لگاتے رہے۔

یورپ سے واپسی کے بعد ابتدائی پندرہ برسوں میں ان کی شاعری نے خوب بال و پر پیدا کیے۔ ان کے فکر کا شاہینِ بلند پرواز آسمان کی بلندیوں سے بھی اوپر پہنچ گیا۔ لیکن وہ فضائے بسیط میں پرواز کرنے والا تنہا شاہین تھا۔ (کوئی نہ تھا جو اس کے ذوق وفکر اور سوزِ قلب سے آشنا ہو!) انھوں نے اپنے آپ کو دنیا کے ہنگاموں سے بالکل الگ کرلیا تھا۔ وہ ایک گوشہ نشین اور خلوت پسند شخصیت بن گئے تھے۔ اس زمانے میں انھوں نے بیشتر فارسی میں اور بہت کم اردو میں اپنے خیالات کا اظہار کیا تھا۔ جس میں انھوں نے زیادہ تر اپنے اس عقیدے کا اظہار کیا ہے کہ اسلام زمان ومکاں کی قید سے آزاد ایک آفاقی اور عالم گیر مذہب ہے۔ (یہ درست ہے لیکن اسلام زمان ومکاں کے تقاضوں اور اس کی اہمیت کا انکار بھی نہیں کرتا۔ علامہ اقبال نے اس پہلو پر توجہ نہیں کی)۔

ان کی عملی سرگرمیاں انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسوں تک محدود ہوکر رہ گئی تھیں۔ جن میں شریک ہوتے اور بڑی دھوم سے کوئی پرزور نظم سناتے جو گردوپیش کے حالات کے مطابق بہت مؤثر ہوتی تھی۔ ہر نظم جذبات سے بھری ہوتی، ماضی کی شان وشوکت کا اس میں

تذکرہ ہوتا اور حال میں مسلمانوں کی حالت پر افسوس کا اظہار، اور مسلمانوں کے دلوں میں یقین و اعتماد پیدا کرنے، غفلت دور کرنے، بیدار ہو جانے اور عمل میں سرگرم ہو جانے اور اس وقت تک چین سے نہ بیٹھنے کی تلقین ہوتی۔ جب تک اسلام کے ظہور کے مقاصد پورے نہ ہو جائیں۔ ہر نظم مسلمانوں کے لیے سبق آموزی، اطاعت شعاری اور اسلام پر عمل کی ایک خاص دعوت ہوتی، لیکن اس کا نتیجہ کیا نکلتا؟ یہ کہ مسلمان نہایت ذوق وشوق سے اس کا استقبال کرتے، آہوں اور سسکیوں میں اسے سنتے، اس پر آنسو بہاتے اور پھر ایسی خاموشی اختیار کرتے جو آیندہ سال کے جلسے میں ان کی نظم خوانی پر ہی ٹوٹتی تھی۔ (اس طرح ان کے بہترین افکار، اعلیٰ خیالات، اسلامی جذبات سے معمور اور نہایت مؤثر نظمیں بھی حالات میں کوئی انقلاب پیدا نہ کرسکیں اور اس طرح اقبال کی نہایت بلند پایہ شاعری اور مفکرانہ شخصیت سے وقت کے حالات ومسائل میں مسلمانوں کو کوئی رہنمائی نہ مل سکی اور وہ عملی زندگی میں ان کی ذات گرامی سے کوئی فائدہ نہ اٹھا سکے۔

ٹھیک انھی برسوں میں ایسے واقعات پیش آئے جنھوں نے دنیا کو ہلا کر رکھ دیا، جنگیں پیش آئیں، مملکتیں زیر وزبر ہوگئیں، بڑے بڑے خاندان تباہ و برباد ہوگئے، مقدس اداروں کا وجود مٹ گیا۔ ہندوستان میں سیاسی بیداری کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ گاندھی جی کے عدم تشدد پر مبنی ترک تعاون کی تحریک نے ایک انقلاب پیدا کر دیا تھا۔ ملک میں زندگی کا ایک نیا احساس پیدا ہوا۔ اس دور میں اقبال نے بعض حسب موقع نہایت عمدہ نظمیں لکھیں لیکن عام طور پر ان کی زندگی کے شب و روز پر ایک جمود طاری رہا، عملی سرگرمیوں سے خالی زندگی کے ایام بسر ہوتے رہے۔

۱۹۲۷ء میں اقبال کی زندگی میں ایک جوش اور سرگرمی نظر آئی، اب وہ سیاسی میدان میں اترے۔ زندگی کے آخری دس برس انھوں نے مسلمانوں کے لیے اپنے پروگرام کو حقیقت کا روپ دینے کے لیے وقف کر دیے تھے۔ (لیکن صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ عمل کے بجائے فکر وفلسفہ کے شخص تھے)۔ لیکن افسوس کہ ان کی زندگی نے وفا نہ کی اور وہ اپنے

خواب کی تعبیر اپنی آنکھوں سے نہ دیکھ سکے۔ (اور حقیقت تو یہ ہے کہ انھوں نے اسلام کی جس مثالی اجتماعی زندگی کا خواب دیکھا تھا وہ آج تک شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا)۔ ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو ان کا انتقال ہو گیا، انھوں نے اپنی لوح مزار کے لیے اپنا ہی ایک قطعہ منتخب کیا تھا جو یہ ہے:

سرودِ رفتہ باز آید کہ نہ آید　　نسیمے از حجاز آید کہ نہ آید
سرآمد روزگارے ایں فقیرے　　دگر دانائے راز آید کہ نہ آید

(ارمغانِ حجاز فارسی (کلیات)، ص-۸۹۴)

اقبال کے ذہن کی تعمیر میں جن دو فکری اور عملی طاقتوں نے حصہ لیا تھا، وہ یہ تھیں:

۱۔ قرآن حکیم

۲۔ مغربی فلسفہ اور سائنس

خاص طور پر انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں جب کہ نیطشے، ولیم جیمس اور ہنری برگساں کا عقلیت کے خلاف فلسفہ پسند کیا جاتا تھا، لیکن بیسویں صدی کے ابتدائی برسوں میں ہندوستان اور یورپ، دونوں جگہ زندگی اور انسان کے تجربات اور واقعات بھی وہ طاقتور عوامل تھے، جنھوں نے ان کے ذہن کی تہذیب اور انسانوں اور اداروں کے بارے میں ان کے رویے کی تشکیل میں حصہ لیا۔

ہندوستان میں مذہبی فلسفے کا سرچشمہ عشق، جذبات اور رومانیت کے ساحل سے آن لگا ہے۔ جیسا کہ ٹیگور اور آربندو گھوش جیسے ہندوستانی مفکرین کے آرا کی شرح کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ ان کے فلسفے کی بنیاد داخلی تجربات پر ہے۔

اقبال نے بھی ان مسائل پر بحث کی ہے جن پر دوسرے ہندوستانی مفکرین بحث کر چکے تھے لیکن اسلامی کلچر کی تصویر کشی میں وہ اپنے گرد وپیش کے اثرات سے محفوظ نہ رہ سکے۔ انھوں نے بھی، بلکہ شاید دوسروں سے زیادہ پرزور طریقے پر جذبات کو عقل پر ترجیح دی

ہے۔ عقل اور فلسفے کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا زناریِ برگساں نہ ہوتا
ہیگل کا صدف گہر سے خالی ہے اس کا طلسم سب خیالی
انجام خرد ہے بے حضوری ہے فلسفہ زندگی سے دوری
افکار کے نغمہ ہائے بے صوت ہیں ذوق عمل کے واسطے موت

(ضربِ کلیم (کلیات اردو)، ص ۴۸۰)

جہاں تک قرآن کے مطالعے کا تعلق ہے، اس معاملے میں اقبال کا انداز فکر قطعی طور پر روایتی قسم کا ہے۔ ان کا ایمان تھا کہ قرآن الہامی کتاب ہے۔ اس کا ایک ایک لفظ اللہ تعالیٰ کی طرف سے پیغمبر اسلام حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر نازل کیا گیا۔ ان کا یہ خیال بھی تھا کہ اگرچہ پیغمبر اسلام کے عام مذہبی تجربات (اور آرا) ایک مذہبی بزرگ اور صوفی کی طرح ہوتے تھے لیکن پیغمبر کا منصب ایک صوفی کے مقام سے چوں کہ بہت بلند ہوتا ہے (اس لیے پیغمبر کے تجربات بہت واضح اور غیر مشتبہ ہوتے ہیں)۔ ''خیر محض'' کا وجدان اور ''تجربے'' کی یکسانیت پیغمبر اور ایک صوفی باصفا دونوں میں مشترک ہوتی ہے۔ لیکن صوفی کے لیے ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اسے اطمینان قلب اور حکمتِ الٰہیہ اور مشیت ایزدی پر اس کا یقین پختہ و قطعی ہو جائے۔ لیکن پیغمبر کے منصب کا تقاضا ہوتا ہے کہ ''اسے صرف ذاتی اطمینان قلب اور حق الیقین کا مقام ہی حاصل نہ ہو، بلکہ دنیا کو ہلا ڈالنے والی اس کی اندرونی قوتیں اور صلاحیتیں بھی بیدار ہو جائیں اور وہ عالم انسانیت میں انقلاب پیدا کر کے اسے مکمل طور پر بدل دے۔ پیغمبر اپنے تجربے کے بعد'' وقت کی قوتوں پر قابو پانے کے لیے اپنے آپ کو وقت کے موانع اور مشکلات کے سامنے لے آتا ہے، تاکہ تازہ افکار و عقائد کی ایک نئی دنیا وجود میں آ سکے (۱)''۔ قرآن کی تعلیمات اور نبی کریم (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ذات گرامی اعلیٰ ترین احکام اور قوتِ نافذہ ہے، جن کی اطاعت ہر مسلمان پر فرض ہے۔ (جس میں چون و چرا کی

کوئی گنجائش نہیں)۔

اقبال نے مغربی فلسفے کا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ ان کے تجربات سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے قدیم و جدید دونوں طرح کے فلاسفہ کے افکار سے استفادہ کیا تھا۔ ان کے نزدیک افلاطون (Plato) کے افکار اسلامی تعلیمات کے خلاف ہیں۔ لیکن ان افکار نے بھی جو منافی اسلام ہیں، مسلمان مفکرین کے خیالات کو متاثر کیا۔ اس کے مقابلے میں ارسطو (Aristotle) کے خیالات کا طرز موافق معلوم ہوتا ہے۔ اس کے باوجود پوری طرح انھیں بھی قبول نہیں کیا گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ حد سے زیادہ مادہ پرستی کی طرف مائل تھا۔

جدید فلاسفہ میں اقبال نے خالص مادہ پرستوں لبنٹز (Leibnitz)، نیطشے (Nietzsches)، برگساں (Bergson)، وارڈ (Ward) وغیرہ اصلاح شدہ مادیت کے ماننے والوں کو ترجیح دی ہے۔ ان کا فلسفہ، اِنھیں فلاسفہ کے کسی قدر اصلاح شدہ فلسفے سے مستعار ہے۔ مثال کے طور پر اقبال نے خودی، فرد اور ملت کے بارے میں جو فلسفہ پیش کیا ہے لبنٹز کا وہی فلسفہ ہے، جو اس نے وجود کی اکائی کے بارے میں پیش کیا تھا۔ اسی طرح نیطشے کے فوق البشر کا تصور جس کا تعلق ایک کامل واکمل انسان سے وابستہ تھا یا ذریعۂ علم کی حیثیت سے باطنی شعور کے سرچشمے کا تصور وغیرہ وہی افکار ہیں جنھیں اقبال نے زیادہ بلندی اور جامعیت کے ساتھ متصوفانہ عمل ''خودی'' کی شکل میں پیش کیا ہے۔

اگرچہ انھوں نے اپنے فکر کی بنیاد قرآن کو بتلایا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کے بیشتر افکار کا سرچشمہ فلسفۂ مغرب ہے۔ اقبال نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے؛

۱۔ قرآن ایک مکمل ترین دین کی تعلیم دیتا ہے، جو روحانی اور مادی ایک لمبا خط دونوں قسم کے معاملات میں یقینی رہنمائی کرتا ہے۔

۲۔ قرآن اللہ کا آخری منزل من اللہ کلام ہے۔ اب وحی کا سلسلہ ہمیشہ کے لیے بند ہو چکا ہے۔ قرآن میں تمام انبیاے کرام کی تعلیم اپنی صحیح شکل میں شامل ہے (اسی کا نام اسلام ہے

اوراب یہی انسانوں کی رہنمائی اور نجات کا ذریعہ ہے)۔

۳۔اسلامی تعلیمات دنیا کے دیگر تمام مذاہب کی تعلیمات سے زیادہ جامع اور اعلیٰ ہیں، وہ عالم گیر ہیں، ابدی ہیں اور غیر متبدّل ہیں۔

۴۔حضرت محمد (ﷺ) سلسلۂ رسالت کی آخری کڑی ہیں (ان کے بعد دنیا میں کوئی رسول نہیں آئے گا)۔

۵۔قرآن اور اللہ کے آخری رسول نے انسانیت کو جو روشنی دکھائی ہے، اسے اپنے تمام مقررہ مقاصد؛ ہدایت، نجات وغیرہ کے لیے اسی پر بھروسا کرنا چاہیے۔

اقبال کو یقین تھا کہ انھوں نے اسلام کے متعلق خیالات میں ایک انقلاب پیدا کر دیا ہے اور انھوں نے گم کردہ راہ انسانیت کو وہ پیغامِ حق پہنچا دیا ہے، جس کی اسے ضرورت تھی وہ اپنے متعلق کہتے ہیں:

در جہاں خورشید نوزائیدہ ام — رسم و آئین فلک نا دیدہ ام
نغمۂ من از جہانِ دیگر است — ایں جرس، اکاروانِ دیگر است
ہیچ کس رازے کہ من گویم، نہ گفت — ہم چو فکرِ من در معنی نہ سفت
سر عیشِ جاوداں خواہی بیا — ہم زمیں ہم آسمانِ خواہی بیا

''میں دنیا میں طلوع ہونے والا ایک نیا سورج ہوں اور ایک ایسے عالم کے لیے جو ابھی ان دیکھا ہے، میرے افکار کی حیثیت اس کے اصول و آئین کی ہوگی۔ میرے نغمۂ افکار کا تعلق ایک دوسرے جہاں سے ہے اور میری دعوت آنے والے کاروانِ زمانہ کے لیے آوازِ جرس ثابت ہوگی۔ کسی اور نے ان حقائق کو کب بیان کیا ہے، جو میں نے بیان کیے ہیں اور میری طرح فکر کے موتیوں کی لڑیاں کسی نے نہیں پروئیں۔ اگر تو عیش و آرام اور زمین اور آسمان میں سرفرازی کا راز معلوم کرنا چاہتا ہے تو میرے پاس آ، میں تجھے اس راز سے آشنا کروں گا''۔

یہ مشکل ہے کہ ان کا یہ دعویٰ صحیح اور اس کی واقعی قیمت اسی طرح درست تسلیم کر لی جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال فلسفی کے مقابلے میں شاعر زیادہ تھے ان کی فلسفیانہ عظمت کا دار و مدار ان کی شاعری پر ہے۔ ان کے کلام میں مذہبی، اخلاقی اور فلسفیانہ افکار بھرے ہوئے ہیں۔ فلسفیانہ افکار کے اظہار اور غیر مرئی تخیلات کے بیان میں ان کی شاعری اردو میں بے مثال ہے۔ ان کی فلسفیانہ شہرت شاعری کے ذریعے پھیلی۔ اس میں کشش تو بہت ہے، لیکن اس کی فلسفیانہ افادیت کا یقین دلانے والا کوئی نہیں۔ کینٹ ویل اسمتھ (Cantwell Smith) جو اسلامی افکار، تاریخ اور سیاست کا ایک اچھا اور وسیع المطالعہ شخص ہے، وہ کہتا ہے:

> ''اقبال ایک ایسے صوفی ہیں، جو تصوف کی مخالفت کرتے ہیں اور ایسے آزاد خیال ہیں جنھوں نے آزاد خیالی ہی کو ہدف تنقید بنایا ہے۔ تاریخی طور پر ان کے اثرات کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہندوستانی مسلمانوں میں آزاد خیالی ہی کی تحریک کمزور ہوئی اور اس کی جگہ آزاد قومیت پرستی کی تحریک کو جگہ بنانے میں مدد ملی۔ جس کے لیے صرف اعتذار ہی پیش کیا جا سکتا ہے(۲)''۔

اس پر یہ اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال کو اس بات کا شدید احساس تھا کہ وہ ایک نئی دعوت کے علم بردار ہیں اور پیغمبر اسلام حضرت محمد (ﷺ) کی حقیقی تعلیمات کو نئے انداز میں پیش کرنے والے مجدد ہیں، لیکن وہ اپنی پیش کش اور خدمات کے بارے میں پوری طرح مطمئن بھی نہ تھے۔ ایسے اوقات بھی آئے جب انھوں نے یہ دعویٰ کیا کہ انھوں نے جو کارنامہ انجام دیا ہے، اس کی کوئی مثال ماضی میں نہیں ملتی اور ایسے مواقع بھی آئے کہ انھوں نے روایات کو برقرار رکھنے کی تلقین کی۔ پہلے احساس کے بارے میں انھوں نے کہا:

خیز د پا بر جادۂ دیگر بنہ   جوش سودائے کہن از سر بنہ

(اسرارِ خودی (کلیاتِ فارسی)، ص-۱۰)

تقلید سے ناکارہ نہ کر اپنی خودی کو   کر اس کی حفاظت کو یہ گوہر ہے یگانہ
(ضربِ کلیم (کلیاتِ اردو)، ص-۶۳۰)

دوسرے خیال کے بارے میں انھوں نے کہا:

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط   قوم را برہم ہمی پیچد بساط
(رموزِ بے خودی (کلیاتِ فارسی)، ص-۱۲۵)

سوال یہ ہے کہ آخر اقبال کا پیغام کیا تھا؟

انھوں نے ماضی میں جھانکا، تاریخ میں مسلمانوں کی عظمت کے سروسامان کا مطالعہ کیا اور موجودہ حالات کا آئینہ مسلمانوں کے سامنے رکھ دیا تاکہ وہ اپنی شکل کی بدصورتی، سیرت کی کمزوری اور اخلاق کی پستی کو دیکھ سکیں، جن میں موجودہ عالمِ اسلام مبتلا ہے اور جس نے ذلت اور نکبت کی اس حالت تک پہنچا دیا ہے۔ انھوں نے مستقبل میں مسلمانوں کو اسلام کی شان وشوکت سے معمور ایک نئی زندگی کی نوید سنائی۔

بہر حال تاریخ، تنبیہ اور پیغام میں کوئی ایسی بات نہ تھی جو نئی ہو اور اس کی نظیر پیش نہ کی جاسکے۔ اسلامی دنیا میں مصلح اور ڈرانے والے وقتاً فوقتاً پہلے بھی آتے رہے تھے۔ انیسویں صدی میں جمال الدین افغانی اور ان کے شاگرد یہی کارنامہ انجام دے چکے تھے۔ انھوں نے مسلمانوں کو دعوت دی کہ وہ مغرب کے چیلنج کے مقابلے کے لیے تیار ہو جائیں۔ ہندوستان میں شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۷۰۳ء تا ۱۷۶۲ء) اور ان کے مکتبۂ فکر نے افغانی سے بھی پہلے مسلمانوں کو اسی قسم کی دعوت دی۔

اقبال کی تعلیمات کا سروسامان اس سے مختلف نہ تھا۔ لیکن جس انداز سے انھوں نے اسے پیش کیا وہ ان کا اپنا تھا۔ انھوں نے اپنے خیالات کو فلسفیانہ اسلوب بیان کے لباس سے آراستہ کر کے پیش کیا، جسے تعلیم یافتہ مسلمان بخوبی سمجھ سکتے تھے۔

ان کا پیغام جو انھوں نے فرد کو یاد دلایا، یہ تھا کہ اس نظامِ کائنات میں اس کی حیثیت کتنی اعلیٰ ہے اور وہ اپنے بلند مقصد کو اپنے عزم اور منشا سے حاصل کر سکتا ہے۔

ان کے فکر کا بنیادی نکتہ، جس پر انھوں نے اپنے فلسفے کی عمارت تعمیر کی ہے، وہ فرد کا تصور ہے۔ یہ تصور انھوں نے اپنے نظریۂ علم کے ذریعے حاصل کیا ہے۔ ان کے نظریے کے مطابق علم کے داخلی اور خارجی دو پہلو ہیں۔ داخلی علم کا تعلق انسان کے تجربات سے تعلق نہیں رکھتا، نہ اس کی بنیاد حواس پر ہوتی ہے۔ یہ علم زمان و مکان کی قید سے آزاد ہوتا ہے۔ یہ نادر ہے اچانک حاصل ہوتا ہے، یہ قابلِ تجزیہ نہیں ہوتا، نہ اسے الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ یہ ایک روشنی ہے جو اچانک کسی ظرف و سمت کے تعین کے بغیر ظاہر ہوتی ہے اور فرد کے احساسات و ادراکات پر چھا جاتی ہے۔ یہ حق یا کل کی ایک نمود ہے۔ اسے زیادہ سے زیادہ ایک صوفیانہ تجربے سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

یہ ایک حیرت انگیز قوت اور نشو و ارتقا پانے والی صلاحیت ہے، جو ہر فرد کے باطن میں موجود ہوتی ہے۔ اس کی چمک کبھی کبھی ذہن میں نمایاں ہوتی ہے اور جیسا کہ صوفیہ نے کہا ہے، اس کو حاصل کیا اور بڑھایا جاسکتا ہے اور پیغمبرانہ تصورات کے مطابق یہ اپنی تکمیل کے آخری مرحلے کو پہنچ جاتی ہے۔ صوفیانہ ریاضت سے اس کا باطن روشن اور اطمینانِ قلب حاصل ہو جاتا ہے۔ پیغمبر جو اس قوتِ مدرکہ سے بھرپور ہوتا ہے وہ الہامی طاقت کے زور پر دنیا کو بدل دینے کی کوشش کرتا ہے۔

دوسری جانب عام علم احساس جسمانی سے متعلق ہے اور حواس خمسہ یا عقل کے ذریعے پھلتا پھولتا ہے۔ یہ حواس خمسہ سے محسوس ہونے والا شعور جسے عقل کا نام دیا جاتا ہے۔ وہ دو حصوں میں منقسم ہے۔ داخلی اور خارجی! اور اس کی نشو و نما اس طرح ہوتی ہے کہ بیرونی دنیا سے استفادہ کر کے اس پر حاکمیت حاصل کی جائے، لیکن انسان کا باطن جو اس کا اصل وجود ہے، وہ نیم شعوری قوت مدرکہ کے احساس میں پیوست ہے اور وہ اس مظہری وجودِ خودی سے متعلق ہے، جو زمان و مکان میں کار فرما ہے۔ درحقیقت کوئی بلند و بالا ہستی اپنے متعلقہ ادراک سے جدا کوئی چیز نہیں ہوتی، لیکن بلند و بالا ہستی حکم خداوندی سے رواں ہوتی ہے جسے ''امر'' کہا جاتا ہے اور اس کا مظہری رخ تخلیق الٰہی ہے جسے ''خلق'' کہتے ہیں۔

انسان کی ذات تجربات کا ایک محدود دائرہ ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے۔ دماغ اور جسم عمل میں دونوں متحد اور یکساں شریک ہیں۔ دماغ اپنی تخلیقی قوت اور فطری صلاحیت سے اسے ایک تصوراتی شکل دیتا ہے اور جسم اپنے اعضا کی مشینی عملیت اور اعادہ وتکرار سے اسے عملی شکل دیتا ہے۔

انسان کی ہستی اگر چہ محدود ہے، لیکن یہ ہستیاں بہت سی چیزوں کا مجموعہ ہیں جو باہم مل کر ایک باضابطہ نظام بنائے ہوئے ہیں۔ ان میں بہت سے مناصب ہستی کے ہیں۔ سب سے نچلا طبقہ جمادات کا ہے ،جس میں نہ زندگی کا احساس ہے اور نہ دماغ، لیکن اس میں نشو وارتقا کی قوتیں مضمر ہیں۔ مادہ کے ارتقا سے زندگی کا ظہور ہوتا ہے۔ ترکاریاں اور اس کے بعد جانوروں کے مختلف اقسام نمایاں ہوتے ہیں اور ایک نظریے کے مطابق آخر کار یہی جانور انسان بن جاتا ہے۔

خدا کی ہستی سب سے بلند و بالا ہے اور وہ مطلق اور خود مختار ہے۔ وہ لامحدود اور ابدی ہے۔اس کے لامحدود ہونے میں ''یہ تخلیق افعال کے امکانات پر قدرتِ کاملہ رکھنا بھی شامل ہے''۔ لیکن یہ انسان ہے جو زمان و مکان کو اور دوسری صفات مثلاً: تخلیق، علم، حاضر و ناظر ہونے کی صلاحیت وغیرہ کو قادر مطلق اور اس کی مطلق تخلیقی قوتوں سے اخذ کرتا ہے۔ وہ اول بھی ہے اور آخر بھی، وہ حاضر بھی ہے اور ماورائے ادراک بھی!

محدود ہستی، انسان کی خودی جو زمان کی پیداوار ہے، وہ مخلوقات میں سب سے اعلی (اشرف المخلوقات) ہے- انسان کی ہستی، جو نشو و نما پاتی اور ترقی کرتی رہتی ہے اور اس امر کی جد وجہد میں لگی رہتی ہے کہ وہ ان صفات کو حاصل کرے جو بدرجۂ اکمل ذات الٰہی میں موجود ہیں۔

اس طرح ہستیوں کے نظام میں خدا کے بعد انسان کا سب سے بڑا درجہ ہے- دیگر تمام مخلوقات اس سے کمتر ہیں۔ انسان کوئی جامد ہستی نہیں، بلکہ برابر ترقی کرنے والی ہستی ہے۔ وہ اپنا اعلیٰ مقام اپنی ہی کوششوں اور جد وجہد سے حاصل کرسکتا ہے۔ اس جد وجہد کا

مقصد اپنے آپ کو مضبوط، مربوط اور کامل بناتا ہے۔ تاکہ اسے اپنی طاقتوں کا شعور حاصل ہو جائے اور اپنے عمل اور اپنی قوت کے ذریعے ''زندگی کے سرچشمے سے سمندروں کی گہرائی اور بے کناری کا تعلق پیدا کرے''۔ انسان کی زندگی اپنے اندر بے پناہ قوتیں رکھتی ہے، کیوں کہ یہ جدید عزائم و مقاصد سے اور ان کو حاصل کرنے کے پر جوش عمل اور محبت آمیز کوششوں سے نشو و نما پاتی ہے۔ اگر کوئی خیال یا کوئی عمل جو خودی کو کمزور کر رہا ہو تو اسے رد کر دینا چاہیے۔

اقبال نے اپنی رائے کے مطابق اللہ کی لامحدود ذات اور انسان کی محدود ذات کے مابین جو رشتہ قایم کیا ہے، اس کا مقابلہ ہندو نظریے سے کیا جا سکتا ہے۔ موخر الذکر نظریے میں خدا کے لیے ''پرماتما'' (یعنی ہستی مطلق) کا۔ لفظ استعمال کیا گیا ہے اور انسان کے لیے ''جیوآتما'' (یعنی ہستی فرد) کا اول لامحدود، ابدی اور واجب الوجود ہے اور دوسرا زمان و مکان میں محدود اور تخلیق شدہ (مخلوق) ہے۔ اقبال نے خدا کے متعلق جو خیالات ظاہر کیے ہیں، خواہ وہ اس کے مظہری رخ کے بارے میں ہوں یا ذاتی، دونوں لحاظ سے قرآن سے زیادہ ہندو عقیدے سے ملتے جلتے ہیں۔ آخر الذکر تصور خدا کو مطلق اور لامحدود صفات سے متصف قرار دیتا ہے۔ قرآن نے جس خدا کی تعلیم دی ہے، وہ اپنے دونوں رخوں میں یعنی رحمان و رحیم ہونے اور قادر مطلق اور حاکم اعلیٰ ہونے میں انسان سے بہت بلند واقع ہوا ہے، وہ ناقابل تمثیل ہے، اس کے مقام تک کوئی نہیں پہنچ سکتا اور وہ دیر آشنا ہے۔

اقبال خدا کو ہندو فلسفے کے مطابق ایک دوست اور ساتھی (شاکھا) کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں۔ انھوں نے اپنی نظم ''شکوہ'' میں ایک بچے کی طرح خدا کی ناانصافیوں اور مسلمانوں کو نظر انداز کر دینے کی شکایت کی ہے۔ اور دوسری نظم ''جواب شکوہ'' میں خدا نے مسلمانوں کو جواب دیا ہے کہ وہ اس کے احکام سے منحرف ہو گئے ہیں۔ انسان خدا کا نائب یا خلیفہ ہے اور اس کی ترقی کا مدار اس پر ہے کہ وہ خدا کا معاون بن جائے:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے؟
(بال جبریل (کلیات)، ص-۳۴۷)

لیکن انسان کی زندگی کا مقصد حصولِ طاقت ہے:

زندگی کشت است و حاصل قوت است
شرحِ رمزِ حق و باطل قوت است
(اسرار خودی (کلیات فارسی)، ص ۵۰)

ایک دوسری نظم میں یہ مقصود حسبِ ذیل الفاظ میں ظاہر کیا گیا ہے:

یقین محکم، عمل پیہم، محبت فاتح عالم
جہاد زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں
(بانگ درا (کلیات اردو)، ص ۲۷۲)

قہاری و غفاری، قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان
(ضربِ کلیم (کلیات اردو)، ص ۲۷۵)

ان خیالات نے انسان اور سماج کے عملی مسائل کے بارے میں اقبال کے خیالات کو متعین کیا۔

انسان کی اخلاقی منزل اپنے وجود، ایگو یا ہستی کی تکمیل ہے۔ اس لیے جو بات بھی اپنی ہستی کو متحد کرنے، اس کو بڑھاوا دینے اور اسے طاقت پہنچانے میں مدد و معاون ہو، وہ خیر ہے اور تکمیل کے مقصد سے جو طریقِ عمل اختیار کرنا پڑتا ہے۔ مثلاً نیکی کو اپنانا، اپنے اندر صفاتِ الٰہیہ پیدا کرنا اور اس کے مثل بننے کی کوشش کرنا خودی کی تعمیر ہے اور یہی خدائی ہے۔ بقول اقبال:

تعمیر خودی میں ہے جلال

خدا کی دو خاص صفتیں ہیں۔ جمال اور جلال، حسن اور حاکمیت، رحم اور مالکیت۔ ان دونوں میں سے ایک تصور محبت کا ہے اور دوسرا طاقت کا انسان کے اخلاقی نظم و ضبط سے محبت اور قوت کا نشو و ارتقا ہوتا ہے۔ محبت تخلیقِ قوت اور تحفظ و بقا کی اصل و بنیاد ہے۔

محبت انسان کو معاشرے سے وابستہ رکھتی ہے، وہ اسے خدا سے ملاتی ہے یا تکمیل تک پہنچاتی ہے۔ اور طاقت خدا کے سوا تمام دنیا پر مثلاً نیچر پر، یا اس چیز پر جو فرد یا جماعت میں شیطنت یا برائی کے طور پر موجود ہوتی ہے، قابو پانے کے لیے ضروری ہے۔ اس لیے اسلام ایک طرف تو فرد کی روحانی ترقی کے لیے اعلیٰ ترین اقدار کو پیش کرتا ہے اور دوسری طرف دنیاوی احتیاجات جو کوئی بھی نظر انداز نہیں کرتا۔ انسانی اعمال کا محرک اور رہنما محبت (عشق) کو ہونا چاہیے، نہ کہ عقل کو، اس لیے کہ:

عقل در پیچاک اسباب و علل — عشق چوگان بازِ میدانِ عمل

عقل را سرمایہ از بیم و شک است — عشق را عزم و یقیں لا ینفک است

(رموزِ بے خودی (کلیاتِ فارسی)، ص ۱۰۹)

عقل اسباب و علل کی پیچیدگی میں الجھی ہوئی ہے اور عشق میدان عمل کا کھلاڑی ہے۔ عقل کا سرمایہ شک اور خوف ہے، جب کہ عشق کا لازمہ ہے کہ وہ عزم و یقیں اور اعتماد سے قلب کو معمور کردے۔ انسان میں عزم و ہمت اور یقیں و اعتماد صرف عشق سے پیدا ہوتا ہے۔

نقطۂ نوری کے نام او خودی است — زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی است

از محبت می شود پایندہ تر — زندہ تر، سوزندہ تر، تابندہ تر

(اسرار خودی (کلیاتِ فارسی)، ص ۱۸)

''خودی ہی نور کا مرکز ہے اور یہی ہمارے خاکی جسم میں چھپی ہوئی وہ چنگاری ہے جو اسے زندہ رکھتی ہے اور عشق انسان کو زندہ و پایندہ رکھتا ہے، اسے سوز بخشتا ہے اور اسی پر زندگی کی تابندگی کا مدار ہے''۔

لیکن انسان زندگی کا سفر اکیلے طے نہیں کرسکتا۔ فرد اور سوسائٹی دونوں ایک دوسرے کے لیے آئینہ ہوتے ہیں۔ فرد کی اچھائی برائی کا عکس سوسائٹی میں صاف نظر آ جاتا

ہے اور اسی طرح فرد کی شخصیت میں سوسائٹی کی حالت کا عکس دیکھا جاسکتا ہے۔ فرد اور سوسائٹی کی مثال ایک زنجیر سے بھی دی جاسکتی ہے۔ زنجیر کی ہر کڑی الگ اور اپنا مستقل وجود رکھتی ہے، لیکن ایک کڑی صرف کڑی ہے۔ زنجیر نہیں، اسی طرح زنجیر کا وجود کڑیوں کا رہینِ منت ہے۔ اسے ستاروں اور کہکشاں سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں۔ ستارے نہ ہوں تو کہکشاں کا وجود نقش پذیر نہیں ہوسکتا ہے، کسی ایک ستارے کو اگر وہ دوسرے ستاروں سے قرب ووابستگی کا تعلق نہ رکھتا ہو تو اسے کہکشاں نہیں کہہ سکتے۔ ستارے اور کہکشاں اپنے وجود کے اظہار کے لیے ایک دوسرے سے لازم وملزوم کا تعلق رکھتے ہیں۔ فرد کے ساتھ سوسائٹی یا معاشرے یا اجتماعیت کا رشتہ بھی اسی قسم کا ہے۔ فرد کی قدر و قیمت کا انحصار سوسائٹی سے وابستگی پر ہوتا ہے اور افراد کے نظم و اجتماع سے سوسائٹی کا نقش ظہور پذیر ہوتا ہے۔ کسی سوسائٹی کی تہذیبی حیثیت کا تعین اس کے افراد کے اخلاق وتہذیب سے ہوتا ہے۔ انسان کا جسم اور اس کی روح، اس کا ظاہر و باطن، اس کی ترقی اور ارتقا کی خواہش اور کردار کو نظم و ضبط میں رکھنے کی ضرورت اور اس کی زبان اور تہذیب و روایت، سب سوسائٹی کے اجتماعی ذوق اور اخلاق وتہذیب کا مرہونِ منت ہوتا ہے۔ شخص کی انفرادیت کی جڑیں سوسائٹی کی اجتماعیت میں گڑی ہوتی ہیں۔ فرد اپنی اخلاقی وتہذیبی غذا جماعت یا اجتماعیت سے حاصل کرتا ہے اور اجتماعیت کے اچھے برے نقش ونگار بنانے میں انفرادیت کا حصہ ہوتا ہے۔ کوئی فرد تنہا اپنی زندگی کے مقاصد اور اس کے بہترین ثمرات کو حاصل نہیں کرسکتا۔ سوسائٹی فرد میں نظم وضبط پیدا کرتی ہے۔ اور مواقع فراہم کرتی ہے کہ وہ آزادی کے ساتھ اپنے مقاصدِ حیات حاصل کر سکے۔

افراد کا اجتماعیت کی شکل اختیار کرنا زندگی کی جدوجہد میں حصہ لینے کے لیے ضروری ہے تاکہ شخصیت کی توسیع اور تکمیل ہو اور انسان کی صلاحیتیں اور قوتیں ظاہر ہوں۔ اقبال نے اس شعر میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے:

فرد را ربطِ جماعت رحمت است　　　جوہرِ او را کمال از ملت است

(رموزِ بے خودی (کلیاتِ فارسی)، ص ۸۵)

فرد کی تکمیل میں کامیابی پیغمبر (علیہ السلام) کی رہنمائی ہی میں ہوسکتی ہے۔اس لیے کہ دنیا کی زندگی ان (ﷺ) کے لائے ہوئے دین سے بندھی ہوئی ہے اور ان (ﷺ) کی لائی ہوئی شریعت اور آئین کے بغیر زندگی (کی کامیابی) ناممکن ہے۔

سوسائٹی افراد کے اجتماع کا نام ہے۔ یہ افراد ایک اجتماعی مقصد کے رشتے میں ایک دوسرے سے منسلک ہوتے ہیں اس مقصد کی نوعیت سوسائٹی کی اہمیت ، افادیت ، اس کے استحکام اور اس کے مستقبل کا تعین کرتی ہے۔ کسی اعلیٰ سوسائٹی کا مقصد دوسروں پر سیاسی واقتصادی غلبہ حاصل کرنا ، دولت کا جمع کرنا تاکہ شہوانی تسکین اور محض عیش وراحت کی زندگی کا حصول ، مادی زندگی کا سروسامان کرنا ، نسلی یا قومی مفادات کا حصول نہیں ہوسکتا۔ایسی سوسائٹیاں جن کا نصب العین اس قسم کا ہو، وہ پائیدار نہیں ہوسکتیں کچھ وقت کے لیے وہ فروغ پاسکتی ہیں یا ان سے کچھ جماعتوں کو فائدہ پہنچ سکتا ہے۔لیکن ان سے تصادم ، مخالفت ، مقابلے اور جنگ کی فضا پیدا ہوتی ہے۔انسان کے امن وسکون اور خوشی کے لیے ان کا وجود مستقل خطرہ ہے۔ جدید تہذیب کے نتائج کی طرف ایک شعر میں طنزیہ اسلوب میں اقبال اشارہ کرتے ہیں:

حیاتِ تازہ اپنے ساتھ لائی لذتیں کیا کیا
رقابت ، خود فروشی ، ناشکیبائی ، ہوسنا کی

(بانگِ درا (کلیات ، اردو)، ص ۲۲۵)

''تم نے غور کیا کہ جدید تہذیب نے ہمیں رقابت ، خود فروشی ، بے چینی اور ہوس ناکی کے سوا اور کیا دیا ہے؟''

ایک دوسرے شعر میں کہتے ہیں:

فسادِ قلب و نظر ہے فرنگ کی تہذیب
کہ روح اس مدنیت کی رہ سکی نہ عفیف

(ضربِ کلیم (کلیاتِ اردو)، ص ۷۱)

''مغربی تہذیب نے ہمیں قلب و نظر کی خرابیوں کے سوا اور کیا دیا ہے؟ اس کے فساد کا یہ پہلو کتنا حیرت انگیز ہے کہ اس نے ہماری تہذیبی اور تمدنی زندگی کی پاکیزگی کو غارت کر دیا ہے''۔

بیکاری و عریانی و مے خواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات؟

(بالِ جبریل (کلیاتِ اردو)، ص ۱۰۸)

''مغربی تہذیب نے ہمیں جو تحفے دیے ہیں، وہ بے کاری و بے روزگاری، عریانیت، شراب نوشی اور غربت ہیں! اور یہ کوئی معمولی فتوحات ہیں''!

اس کے برعکس اسلام نے ہمیں ایک بالکل دوسرے قسم کی تہذیبی اقدار سے آشنا کیا ہے جس میں مساوات ہے، آزادی ہے، اخوت ہے اور انسانی بھائی چارہ ہے، خواتین کا احترام ہے، مردوں اور عورتوں میں تقسیم کار کا اصول ہے، غلامی کی رسم کا استیصال وغیرہ وغیرہ ہے۔ اسلام انسانیت کو گروہوں اور فرقوں میں تقسیم کرنے اور ایک دوسرے کو آپس میں لڑانے کے عمل کے خلاف ہے۔ وہ اس کے بھی سخت خلاف ہے کہ ایک قوم دوسری قوم پر طاقت اور دھوکے کے ذریعے غلبہ حاصل کرے۔

اسلام تمام انسانوں کی برابری، یک جہتی اور ہم آہنگی کا قائل ہے۔ وہ یہ بات تسلیم نہیں کرتا کہ انسانی سوسائٹی کو نسل، زبان، علاقہ، اقتصادیات وغیرہ کی بنیاد پر تقسیم کیا جائے۔

سوسائٹی میں امتیاز کی چیز انسان کے عقائد و خیالات اور مقاصدِ حیات ہیں۔ اقبال انسانیت کی وحدت کے قائل ہیں، وہ کہتے ہیں:

بتانِ رنگ و بو کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی، نہ ایرانی، نہ افغانی
(بانگِ درا (کلیات اردو)، ص ۲۷۰)

یہ ہندی، وہ خراسانی، یہ افغانی، وہ تورانی
تو اے شرمندۂ ساحل، اچھل کر بے کراں ہو جا
(بانگِ درا (کلیات اردو)، ص ۲۷۰)

قلبِ ما از ہند و روم و شام نیست
مرز بومِ او بجز اسلام نیست
(رموزِ بے خودی (کلیات فارسی)، ص ۱۱۲)

''نسل و وطن کے اختلاف کو ختم کر کے تو اپنے آپ کو ملت کے دھارے میں شامل کر دے تا کہ آیندہ تجھے ایرانی، تورانی یا افغانی کے نام سے نہ پہچانا جائے''۔

دوسرے شعر کا مفہوم یہ ہے:

''میری روح کا تعلق نہ تو ہندوستان سے ہے اور نہ روم اور شام سے ہے۔ میرا وطن اسلام کے سوا کچھ اور نہیں!''۔

اسی مفہوم میں ان کا ایک یادگار شعر ہے،

بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے
اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے
(بانگِ درا (کلیاتِ اردو)، ص ۱۶۰)

اقبال نے اپنی دلاویز نظموں میں اسلامی سوسائٹی کا تذکرہ کیا ہے، جس میں اس کے شان دار ماضی، اس کی موجودہ الم ناک پستی اور پرشوکت مستقبل کا بیان ہے۔ قرنِ اولیٰ کے مسلمان جیسا کہ انھوں نے کہا ہے ''جہاں گیر و جہاں دار و جہاں بان و جہاں آرا'' اور ''تمدن آفرین خلاق آئین جہاں داری'' تھے۔

فاتحِ عالم تھے، دنیا کے حکمراں تھے، دنیا کے نگہبان اور دنیا کو تہذیب و تمدن سے زیب و زینت دینے والے تھے۔ جدید دنیا کی آرائش و زیبائش میں ان کا حصہ ہے اور ان کی اڑائی ہوئی خاک سے اس نے نشو و نما پائی ہے۔

اگرچہ اس بارے میں شبہ نہیں کہ موجودہ زمانے کے مسلمان اپنے کمالات، اپنے عزم و ہمت اور اپنے یقین و اعتماد کو کھو چکے ہیں لیکن اقبال کا خیال ہے کہ:

ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی!

وہ ان کے مستقبل سے مایوس نہیں ہیں۔ وہ کہتے ہیں، ایسا نہیں ہوسکتا کہ تاریکی ہمیشہ باقی رہے۔ سورج طوع ہوگا، رات کی تاریکی چھٹ جائے گی اور زندگی کا یہ چمن توحید کے نغمے سے گونج اٹھے گا:

شب گریزاں ہوگی آخر جلوۂ خورشید سے
یہ چمن معمور ہوگا نغمۂ توحید سے
(بانگِ درا (کلیاتِ اردو)، ص ۱۹۵)

اسی نظم (شمع و شاعر) میں اسی مضمون کا ایک خوبصورت شعر یہ ہے، جس میں مستقبل کے بارے میں کہا ہے:

آسماں ہوگا سحر کے نور سے آئینہ پوش
اور ظلمت رات کی سیماب پا ہو جائے گی

(ایضاً، ص ۱۹۴)

اقبال نے مغرب کے کاروبار سیاست اور تہذیب کی حقیقت کو خوب سمجھ لیا تھا۔ وہ جانتے تھے کہ یہ محض ایک کاروبار ہے اور ایک ایسا آشیانہ جو کمزور شاخ پر بنایا گیا ہے۔ اس کی بنیاد میں ناپائیداری اور قسمت میں تباہی شامل ہے۔ اقبال نے مغرب کو اس کے رویے اور دکاندارانہ ذہنیت پر متنبہ بھی کیا ہے، اس کی تہذیب کی ناپائیداری اور بالآخر اس کی تباہی پر توجہ بھی دلائی ہے اور اس کے ساتھ مشرق کو اس کی مشکلات کے باوجود شاندار مستقبل کی بشارت بھی دی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو، وہ اب زرِ کم عیار ہوگا

تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا

(بانگِ درا (کلیاتِ اردو)، ص ۱۴۱)

بشرطے کہ سروسامانِ راہ خواہ وہ کتنا ہی کم ہو، فراہم کر لیا جائے:

سفینۂ برگ گل بنا لے گا قافلہ مورِ ناتواں کا
ہزار موجوں کی ہو کشاکش، مگر یہ دریا سے پار ہوگا

(ایضاً، ص ۱۴۱)

اقبال نے جس طرح اسلامی تہذیب کی تعریف کی ہے، اسی طرح دوسری تہذیبوں کی مذمت بھی کی ہے۔

انھوں نے اپنی نظم ''مسجد قرطبہ'' میں، جو انھوں نے اسپین کے سفر کے دوران لکھی تھی، بہت پرزور انداز میں کہا تھا:

اس کا مقام بلند ، اس کا خیال عظیم
اس کا سرور، اس کا شوق، اس کا نیاز، اس کا ناز

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں ، کار کشا، کار ساز

(بالِ جبریل (کلیاتِ اقبال)، ص ۳۸۹)

اس بات کا فیصلہ کرنا کہ اقبال ترقی پسند تھے یا قدامت پرست، مشکل ہے! ان کی حیثیت ایک مجدد کی تھی۔ انھیں یقین تھا کہ اسلام جس کی تعلیم حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے دی ہے، وہ ترقی پسندی کی ان تمام اقدار و خصائص کا جامع ہے، جن کی موجودہ زمانے کو ضرورت ہے۔ وقت کے مسائل کو جس طرح اسلام نے سمجھا ہے، وہ مغربی طرزِ فکر کے مقابلے میں زیادہ بہتر، زیادہ فطری، زیادہ موثر اور حقیقت پسندانہ ہے۔ اگرچہ کلچر کے بعض پہلوؤں میں مغرب نے بہت ترقی کی ہے، لیکن اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یہ تمام ترقیاں مثلاً طبیعیات، حیاتیات وغیرہ میں انھیں بنیادوں پر ہوئی ہیں، جو مسلمانوں نے اپنے دورِ عروج میں فراہم کی تھیں۔ لیکن افسوس کہ مغرب نے انسانی زندگی میں مذہب کی اہمیت سے انکار کر دیا۔ اس کی سماجی تنظیم کے اصول اور اس کا مادہ پرستانہ اندازِ فکر اسے خود تباہی کی طرف لے جا رہے ہیں۔ مسلمانوں کو اپنی اصلاح و تعمیر کے لیے مغرب کی طرف دیکھنے کی ضرورت نہیں۔

اقبال کا سماجی فلسفہ بظاہر آزاد خیالی پر مبنی معلوم ہوتا ہے، حقیقتاً ہے نہیں! کیوں کہ انھوں نے آزاد خیالی کے بنیادی اصولوں کو نظر انداز اور رد کر دیا ہے۔ مثلاً ذہن کی آزادی، فرد کی کسی اتھارٹی سے، مثلاً مذہبی، سماجی اور عقلی پابندیوں سے آزادی، مذہبی اور اخلاقی صداقت کو جانچنے کے لیے تنقید سے کام لینے کی آزادی، اسی طرح سوسائٹی کو نمائندہ جمہوری اداروں کے ذریعے انسان کے بنائے ہوئے قوانین کا پابند بنانا وغیرہ۔

اقبال مذہبی تنقید میں یقین نہیں رکھتے تھے۔ ان کے نزدیک اسلام ایک الہامی مذہب ہے، اور عقل سے ماوراو اور بحث ومباحثہ سے ارفع ہے۔

۱۹۲۷ء میں ہمارے فلسفی شاعر نے عوامی زندگی اختیار کی۔ وہ پنجاب کی قانون ساز اسمبلی کے رکن منتخب ہوگئے۔ انھوں نے سائمن کمیشن سے ملاقات کی۔ ۱۹۳۰ء میں انھیں مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس الہ آباد کا صدر مقرر کیا گیا۔ انھوں نے جو خطبۂ صدارت پیش کیا اس میں انھوں نے فرقہ وارانہ مسئلے کے حل کے لیے تجویز کیا کہ ہندوستان کے شمال مغرب میں ایک خودمختار مسلم علاقہ برٹش انڈیا کے اندر یا اس سے الگ مقرر کردیا جائے۔ ۳۲۔۱۹۳۱ء میں دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے انھوں نے لندن کا سفر کیا۔ مسلم لیگ کی سیاست میں عملی حصہ لیا۔ ۱۹۳۵ء کے انڈیا ایکٹ کے تحت الیکشن (۱۹۳۷ء) میں مسلم لیگ کی حمایت میں اپنا پورا اثر استعمال کیا۔ اس سلسلے میں ان کی بہت بڑی کامیابی یہ تھی کہ انھوں نے جناح کو متاثر کیا کہ وہ فرقہ وارانہ بنیاد پر ہندوستان کے صوبوں کی از سر نو تقسیم سے متفق ہوگئے۔ اس سلسلے میں جناح اپنے نام ''اقبال کے خطوط'' کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں:

> ''ان کے خیالات پوری طرح میرے خیالات کے ہم آہنگ تھے۔ میں آخرکار ان کی رہنمائی میں ہندوستان کے دستوری مسائل کے مطالعہ ونظر کے بعد انھیں نتائج تک پہنچا۔ اور یہی مجموعی طور پر ہندوستان کے مسلمانوں کی متفقہ رائے معلوم ہوئی، جو مسلم لیگ کے ۲۳ رمارچ ۱۹۴۰ء کے لاہور ریزولیوشن سے ظاہر ہوئی، جسے عام طور پر پاکستان ریزولیوشن کہا جاتا ہے'' (۳)۔

۱۹۰۸ء میں یورپ سے واپسی کے بعد ہندوستان کے مسلمانوں کے دوست، رہنما اور ایک فلسفی کی حیثیت سے اقبال کی شہرت اور حیثیت برابر بڑھتی گئی۔ اسرار خودی کی اشاعت (۱۹۱۵ء) نے اس میں اور اضافہ کیا اور انھیں ایک بلند پایہ شاعر اسلام کی حیثیت سے تسلیم کرلیا گیا۔ ۱۹۲۰ء میں ار۔ اے نکلسن نے اس کا انگریزی میں ترجمہ شائع کیا۔ اور

ایم۔سی ٹیگارٹ (Mc Taggart)، ہربرٹ ریڈ (Herbert Read) کی تعریفی تحریرات قوم میں ان کی عزت وشرف کے اضافے کا موجب ہوئیں اور ۱۹۲۲ء میں انھیں سر کا خطاب ملا تو یہ گویا ان کی عظمت وشہرت پر مہر لگ گئی اور ایک دانشور اور علمی شخصیت کی حیثیت سے ان کی عظمت بہت بڑھ گئی۔ مسلمانوں کو اس سے بہت خوشی ہوئی اور فخر محسوس کرنے لگے کہ ایک اسلامی شاعر نے بھی ٹیگور جیسا بلند پایہ مقام حاصل کرلیا۔ اب وہ زیادہ اعتماد اور قوت کے ساتھ بولنے لگے۔ انھوں نے مسلمانوں کو ان کے معذرت خواہانہ، بزدلانہ اور مدافعانہ رویے پر تنبیہ وسرزنش کرنا شروع کردیا۔ انھوں نے قرآن کی اعلیٰ تعلیمات اور دنیا میں اسلام کی اہمیت کے موضوعات پر خطبات دیے۔ ان کی پرجوش اور سحر انگیز شاعری اور فکر انگیز خطبات نے جو انھوں نے مدراس اور حیدرآباد میں تجدید واحیاے اسلام کے موضوع پر دیے تھے اور ''تشکیلِ جدید الٰہیات اسلام'' کے نام سے شائع ہوئے، مسلمانوں کی بیداری میں ایک پراثر صورِ ملی کا کام کیا۔ اور ان میں یہ تبدیلی پیدا کی کہ وہ پوری شدت کے ساتھ جارحانہ انداز میں اسلام پر ڈٹے رہیں اور ان میں یہ اعتماد پیدا کیا کہ اسلام مذہبی، فلسفیانہ، سماجی، اقتصادی اور سیاسی نظام کے دوسرے تمام فلسفوں اور نظاموں پر فوقیت رکھتا ہے۔

سیاسیات پر اقبال کا اثر تین طرح سے پڑا؛

۱- اوّل یہ کہ انھوں نے جذبات پر بہت زور دیا اور عقل کی اہمیت اور اس کی کارفرمائی کو گھٹا کر پیش کیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ سیاست میں حقیقت پسندانہ اندازِ فکر مفلوج ہوکر رہ گیا، غیر معقول اندازِ فکر کو تقویت ملی اور جارحانہ رویے نے جنم لیا۔

۲۔ دوسری بات یہ ہوئی کہ انھوں نے اسلام اور اسلامی تمدن وتہذیب کی یکتائی اور بے مثالی کا صور جس انداز سے پھونکا، اس نے مسلمانوں کے لیے دوسرے فرقوں سے سیاسی مصالحت کو تقریباً ناممکن بنا دیا۔

۳۔ تیسرے یہ کہ انھوں نے مذہب کے مقابلے میں زندگی کے اہم اور بنیادی فکری اور

مادی مسائل جیسے حب الوطنی، اقتصادیات وغیرہ کو نظر انداز کر دیا۔ ان کے اس اندازِ فکر نے تاریخی تجزیے اور وقت کے سماجی و عقلی موثرات و عوامل اور ان کی اہمیت کو بے اثر کر دیا۔

اقبال کے اس اندازِ فکر کا نتیجہ یہ نکلا کہ جدید دور کے رجحانات کو سمجھنے میں خالص مذہبی نقطۂ نظر ایک رکاوٹ بن گیا اور مستقبل کی واقعی تصویر نظروں سے اوجھل ہو گئی۔ اور یہ کوئی معمولی بات نہیں ہے کہ ان کے انھی خیالات اور اندازِ فکر کا جو انھوں نے مسلمانوں کو دیا تھا، نتیجہ یہ نکلا کہ ہندوستان دو حصوں میں تقسیم ہو گیا۔

ان کے کلام میں احساس اور جذبے کو سب سے نمایاں حیثیت حاصل ہے۔ اس کے لیے انھوں نے ''عشق'' کا لفظ استعمال کیا ہے۔ جو ان کے تمام کاموں میں جلی طور پر نظر آتا ہے، خواہ وہ علمی ہوں، خواہ عملی، انھوں نے بے شمار اشعار میں مختلف اسالیب بیان میں عشق اور عقل کا موازنہ کیا ہے اور عقل پر عشق کو ترجیح دی ہے۔ ان میں سے کچھ اشعار پیش بھی کیے جا چکے ہیں۔ ان کے افکار سے بھی ان کے ماورائے عقل احساسات و عشق کا بحیثیت ایک اعلیٰ ذریعۂ علم کے پتا چلتا ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ اقبال کے نزدیک سوسائٹی کی بنیاد خالص مذہبی عقیدے پر ہونی چاہیے، جو عقل سے بالاتر ایک چیز ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

> ''تعقل دراصل تجزیہ ہے اور اسی لیے معقولات سے اس قومی شیرازے کے بکھر جانے کا اندیشہ ہے، جو مذہبی قوت کا باندھا ہوا ہے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ہم معقولات کا توڑ عقلی حربوں سے کر سکتے ہیں، لیکن میں جس بات پر زور دینا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے کہ اعتقاد یعنی ہمہ گیر وفاق کا وہ نکتہ جس پر ہماری جماعت کی وحدت منحصر ہے، ہمارے لیے اپنے مفہوم کے لحاظ سے عقلی نہیں بلکہ قومی ہے'' (۴)۔

عقل کے بارے میں وہ کہتے ہیں:

غافل از خود مشو اگر فرزانہ

اگر تم میں ذرا بھی سمجھ ہے تو عقل کی بالکل پروا نہ کرنا

اس لیے کہ:

عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ
عقل کو تنقید سے فرصت نہیں

(بانگِ درا (کلیاتِ اقبال)، ص۲۸۲)

عشق کے ہیں معجزات سلطنت وفقر و دیں!
عشق کے ادنیٰ غلام صاحب تاج و نگیں

عشق مکان و مکین، عشق زمان و زمیں
عشق سراپا یقیں اور یقیں فاتح یاب

(ضربِ کلیم (کلیاتِ اردو)، ص۲۱)

حکومت و سلطنت اور دین و تصوف کے میدانوں میں جو بڑے بڑے کارنامے انجام دیے گئے ہیں، جنھوں نے عقلوں کو درماندہ و عاجز بنادیا ہے، وہ عشق ہی کی کارفرمائی اور اسی کے رہینِ منت ہیں اور جو بڑے بڑے تاج و تخت اور فرماں روا ہیں، ان کے ایوانِ عظمت عشق کے ستونوں پر قایم ہیں۔ یہ سب عشق کے آثار و مظاہر ہیں۔

یہ کائنات خود عشق کا نمود و ظہور ہے اور اس کی تمام آرایش و زیبایش اس کے مکیں کے ذوق و عشق کی بدولت ہے۔ زمانے کے تمام خصائص اور زمین کے انواع و عجائبات پر غور کیا جائے تو صاف معلوم ہو جائے گا کہ ان کی حقیقت عشق کے سوا کچھ اور نہیں۔ عشق کی روح اور حقیقت یقین ہے اور یقین کامیابیوں کا دروازہ کھولتا ہے۔

اسلامی معاشرہ مسلمانوں کے لیے اسی طرح وطن کی حیثیت رکھتا ہے جس طرح اہل یورپ اور انگریزوں کے لیے انگلستان، جرمنوں کے لیے جرمنی۔ ''مسلم معاشرہ ایک ذہنی حقیقت تھی۔ اس سے الگ اور ذہن سے باہر اس کا کوئی وجود نہ تھا''۔ یہ بات تقریباً ہر معاشرے کے بارے میں درست ہے۔ لیکن اقبال کا خیال ہے کہ مسلمان اور غیر مسلمان معاشروں میں ایک بنیادی فرق ہے۔ وہ کہتے ہیں:

''یہ بحث میرے نزدیک جماعت مسلمین کے متعلق کسی قطعی نتیجے پر پہنچنے کے لیے ضروری ہے۔ وہ امور جن پر میں ترتیب وار نظر ڈالوں گا حسب ذیل ہیں؛

۱۔ جماعت مسلمین کی ہیئت ترکیبی

۲۔ اسلامی تمدن کی یک رنگی

۳۔ اس سیرت کا نمونہ جو مسلمانوں کی قومی ہستی کے تسلسل کے لیے لازمی ہے۔

اولاً مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراک زبان ہے، نہ اشتراک وطن اور نہ اشتراک اغراض اقتصادی ہے، بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو جناب رسالت مآب (ﷺ) نے قایم فرمائی تھی، اس لیے شریک ہیں کہ مظاہر کاینات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم سب کو ترکے میں پہنچی ہیں، وہ بھی ہم سب کے لیے یکساں ہیں، اسلام تمام مادی قیود سے بے زاری ظاہر کرتا ہے اور اس کی قومیت کا دار و مدار ایک خاص تنزیہی تصور پر ہے جس کی تجسیمی شکل وہ جماعتِ اشخاص ہے، جس میں بڑھتے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے۔

اسلام کی زندگی کا انحصار کسی خاص قوم کے خصائل مخصوصہ وشمائل مختصہ پر نہیں ہے۔ غرض اسلام زمان و مکان کی قیود سے مبرا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ قوم عرب نے جس کے بطن سے اسلام پیدا ہوا، اس کی پولیٹیکل نشوونما میں بہت بڑا حصہ لیا۔ لیکن اسلامی علوم وفنون اور فلسفہ وحکمت کے انمول موتیوں کے رولنے کا کام، اور یہ وہ کام ہے جو نفس ناطقۂ انسانی کی اعلیٰ زندگی کے کارناموں سے متعلق ہے، زیادہ تر غیر عرب اقوام ہی نے انجام دیا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اسلام کا ظہور قوم عرب کی زندگی میں یزداں طلبی کی ایک آنی و عارضی جھلک ہونے کے لحاظ سے گویا برق کی چشمک تھی یا شرار کا تبسم تھا۔ لیکن اسلام کی دماغی توانائیوں کی جولان گاہ عرب نہ تھا، بلکہ عجم تھا۔ پس چوں کہ اسلام کا جوہر ذاتی بلا کسی آمیزش کے خاص طور پر ذہنی یا تخیلی ہے، لہذا کیوں کر ممکن تھا کہ وہ قومیت کو کسی

خارجی یا حسی اصول مثلاً وطن پر مبنی قرار دینا جائز تصور کرے۔ قومیت کا ملکی تصور جس پر زمانۂ حال میں بہت کچھ حاشیے چڑھائے گئے ہیں اپنی آستین میں اپنی تباہی کے جراثیم کو خود پرورش کر رہا ہے (۵)''۔

یہ بیان مبہم ہے۔ یہ تو خود اقبال کے اپنے فلسفے کی ضد معلوم ہوتا ہے۔ جو مادیات کو اس کے روحانی وجود کا ایک جزو لاینفک قرار دیتا ہے۔ اور جو زمان و مکان (اس کائنات) کو بھی خودی کے تخلیقی فعل کا ایک حصہ تسلیم کرتا ہے۔ سوسائٹی کی تعمیر میں ذہنی تصور کا خارجی دنیا سے الگ کر دیا جانا ایسا ہے گویا افلاطونی فلسفے سے ہار مان لی گئی ہے، جو تخیل کے حقیقی اور مظہر کے غیر حقیقی ہونے پر یقین رکھتا ہے:

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است
تن و جاں را دو تا دیدن حرام است

(زبورِ عجم (کلیاتِ فارسی)، ص ۱۵۵)

''یہ کہنا کہ جان اور تن الگ الگ دو چیزیں ہیں، محض ایک نظری اور کلامی بات ہے، لیکن ان دونوں کو ایک دیکھنا (سمجھنا) نہایت غیر حقیقی بات ہے''۔

ایک طرف تو وہ انسان کی اخلاقی اور مذہبی ضروریات پر زور دیتے ہیں، دوسری طرف وہ جسم و جان کے مطالبات کو بھی کلیتاً نظر انداز کر دیتے ہیں، جو زمین اور اس سے تعلق و استفادہ کے بغیر پورے نہیں کیے جا سکتے! کسی سوسائٹی کا تصور اس کے بغیر کیا ہی نہیں جا سکتا کہ اس کا کوئی متعین علاقہ اور اس کے حدود ہوں۔ یہ بات اتنی ہی اہم اور ناگزیر ہے، جیسی کہ انسانی زندگی اور اس کی بقا کے لیے دوسری ضروریات!

اس کے علاوہ قوموں کے عروج و زوال میں اقبال مذہب کو جو اہمیت دیتے ہیں، وہ ناقابلِ قبول اور انصاف کے قطعی خلاف ہے۔ معاشرے کے قیام میں کنبوں اور

برادریوں کے تعلقات اور معاشی ضروریات مذہب سے زیادہ اہم کردار رہی ہیں ۔ مثال کے طور پر تمام ابتدائی اور قدیم ریاستیں قبیلوں کی بنیاد پر قایم تھیں ۔ عوام کے اجتماع اور اس کے روایتی جرگے اور ایک منتخب شاہی خاندان کی حکمرانی و فرماں روائی میں یہی اصول کار فرما تھا ۔ یورپ کے عہد وسطیٰ میں فرانس ، جرمنی ، انگلستان ، اسپین وغیرہ کی حکومتیں جو ٹیوٹن (Teutonic) ، گوتھ (Gothic) اور دوسرے قبائل کی بنیاد پر قایم ہوئی تھیں ، یہ قبائل یورپ کے مختلف علاقوں میں رومن ایمپائر کے زوال کے بعد آکر آباد ہو گئے تھے ۔ ان کے سیاسی اتحاد میں مسیحیت یا مذہب کا اثر بس ایک حد تک ہی تھا ۔ بعض جنگ جو اور اولوالعزم بادشاہوں جیسے شارلیمین (Charlemagne) ، اوٹاس (Ottos) فریڈرک (Fredericks) وغیرہ نے کوشش کی کہ پاپائے مقدس کے ذریعے رومن کیتھولک نظام اور تمام عیسائیوں کو منظم اور متحد کر کے شہنشاہیتوں کا قیام عمل میں لایا جائے ۔ لیکن انھیں اپنی کوششوں میں سخت ناکامی کا سامنا کرنا پڑا ۔ اس کی وجہ مذہب کا کوئی نقص نہ تھا ۔ اس کی اصل وجہ یہ تھی کہ مضبوط اقتصادی قوتوں نے نمودار ہو کر سوسائٹی کے جاگیردارانہ نظام کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا تھا ۔ ایکمانی (Achaemenids) آرین نسل کے چھوٹے چھوٹے راجگان تھے جو ایران کے مغربی حصے پر حکومت کرتے تھے ۔ وہ رفتہ رفتہ آگے بڑھے تھے ، اپنی طاقت کو بڑھایا تھا اور شہنشاہیت پیدا کر لی تھی ۔ تب انھوں نے زرتشتی مذہب اختیار کیا تھا ۔ یہ مسئلہ ان کے ہزار سالہ عہد حکومت کا نصف دور گزرنے کے بعد پیدا ہوا کہ وہ مانی یا زرتشت کے مذاہب میں سے کون سا مذہب اختیار کریں ؟ ایرانی حکومت زرتشت یا اسلام کی پیداوار ہرگز نہ تھی ۔ یہ نظریہ تاریخی حقیقت کے قطعی خلاف ہے کہ معاشروں اور حکومتوں کے قیام میں مذہب خاص اور واحد عامل ہے ۔ اسی طرح یہ دعویٰ بھی نہایت کمزور ہے کہ مذہب مختلف سوسائٹیوں اور حکومتوں کو جوڑنے کی طاقت رکھتا ہے ۔ تاریخ اسلام ...... سیاسی اور مذہبی ، دونوں اس نظریے کی صحت کے خلاف شہادت دیتی ہے ۔ اسلامی تاریخ مسلمانوں کے باہمی تنازعات اور جنگوں کے تذکرے سے بھری ہوئی ہے ۔ علوی بمقابلہ اموی ،

شعوبیہ بمقابلہ بنوامیہ ، شیعہ بمقابلہ سنی ، فاطمی بمقابلہ عباسی ، بغداد کی خلافت کے خلاف غزنوی ، بنوبویہ ، سلجوقی ، ایران کے صفوی شیعوں کے خلاف ترکی کے سنی عثمانی ، دکن کے شیعہ سلاطین ، سینٹرل ایشیا کے ازبکوں کے خلاف ہندوستان کے مغل ،عربوں کے خلاف ترک اور اسی طرح سیکٹروں مثالیں ہیں جو اس سلسلے میں دی جا سکتی ہیں ۔حتی کہ آج تک یورپ کی شہنشاہیت اور استعمار پسندی اور اسرائیل کی جارحیت کے خلاف ایک عمومی رجحان کے سوا مسلمانوں میں اور عربوں میں مذہبی عقیدے کے اشتراک کے باوجود سیاسی اتحاد کا کوئی نشان نظر نہیں آتا۔

مذہبی ذوق کی شدت میں اقبال نے مذہبی فرقوں کے باہمی اختلافات کی شدت کو محسوس نہیں کیا۔ ان کے نزدیک یہ محض معمولی اور فروعی اختلافات تھے اور مولویوں کی شدت پسندی اور ان کا غلو تھا، جس میں وہ ایک دوسرے کے ایمان کی نفی اور ان کے کفر کا فتوی تک دے دیتے تھے۔ان کے نزدیک ان اختلافات کی کوئی اہمیت نہ تھی جب کہ اسلام کے بنیادی عقائد پر سب یکساں ایمان رکھتے تھے۔ اس لیے ان کے نزدیک اختلافات کو نظر انداز اور تجزیہ وتعبیر کے ذریعے دور کیا جا سکتا ہے۔لیکن یہ رائے حقیقت کے خلاف اور محض خوش فہمی پر مبنی تھی۔ اختلافات کی نوعیت سے قطع نظر، ان اختلافات نے اکثر مواقع پر تشدد کو جنم دیا ہے اور ان کی وجہ سے مسلمانوں نے ایک دوسرے کا خون بہایا ہے، جیسا کہ خوارج ،معتزلہ ،شیعوں ، جنوبی افریقہ کے ادریسیوں ، سوڈان کے مہدویوں ، لائبیریا کے سنوسیوں ، حجاز کے وہابیوں ، اسماعیلیوں ،قرامطیوں وغیرہ کے ایک دوسرے پر مظالم اور خوں ریزی کے واقعات کے مطالعے سے ثابت ہوتا ہے۔

حقیقت واقعہ یہ ہے کہ مذہب ایک پیچیدہ معاملہ ہے۔ عقیدے سے تعلق رکھنے والا مسئلہ اس کا باطنی رویہ اور اس کے ظاہری اعمال ، رسوم ورواج، نظم و تنظیم کا تعلق عقیدے سے ہے۔

اسلام کی شناخت کے لیے اقبال کی کوشش دو اصولوں پر مبنی ہے؛

۱۔توحید......اللہ کو ایک ماننا۔

۲۔رسالت ...... یہ یقین رکھنا کہ حضرت محمد (ﷺ) انبیاء علیہم السلام کے مقدس سلسلے کی آخری کڑی ہیں ، جو تمام قوموں، ملکوں اور زمانوں میں انسانوں کو زندگی کی صراطِ مستقیم کی طرف ہدایت کے لیے وقتاً فوقتاً رسول بھیجے جاتے رہے ہیں (۶)۔

اقبال کی یہ تمام کوششیں، اس کے ساتھ قرآن کی تمام ہدایات واحکام جو عقیدے، عبادات ، انفرادی اور اجتماعی ، روحانی اور دنیاوی معاملات کے بارے میں بے شمار تعبیرات، مختلف تشریحوں، وقت کے تقاضوں، گردوپیش کے حالات سے جو معاملات پیدا ہوتے ہیں، انھیں سادہ بنانے کے مترادف ہیں۔

ان اسباب کی بنا پر تمام مذاہب میں فرقے ، گروہ ، مکاتب فکر، روایت پرستی، ترقی پسندی، آزاد خیالی وتجدد پسندی ، بدعت نوازی، تفرقہ وتشتت پیدا ہوتے ہیں، ہندو اور بدھ مذاہب، عیسائیت اور اسلام کوئی مذہب اس سے مستثنیٰ نہیں۔اس معاملے میں کسی مذہب کو دوسرے سے ممتاز قرار نہیں دیا جاسکتا۔ تمام مذاہب ہی اس طرح کی ناخوشگواریوں، عدم مطابقت ویک جہتی اور اندرونی جھگڑوں اور فساد وخلفشار کا شکار ہوئے ہیں۔ دیگر اہم اسباب وعوامل میں سے ایک اہم علت یہ ہے، جس کی وجہ سے مذہب ایک اہم قوت ہونے کے باوجود کسی سوسائٹی یا ریاست کی واحد اور مضبوط بنیاد نہیں بن سکا۔ یہ بات تاریخ سے ثابت ہے کہ خود دنیاے اسلام میں ایک تحریک ہمیشہ موجود رہی ہے کہ سیاست کو مذہب سے الگ رکھا جائے۔ ہندوستان کا مشہور راسخ العقیدہ مسلمان شہنشاہ اورنگ زیب عالم گیر جسے اولیاَ اللہ میں شمار کیا جاتا ہے، اس بات کا نہ صرف قائل ، بلکہ عامل تھا کہ سیاسی فیصلوں اور انتظامی تقررات کو قابلیت اور صلاحیت کی بنیاد پر ہونا چاہیے، نہ کہ مذہب اور عقیدے کی بنیاد پر!

یہ بات عام طور پر تسلیم شدہ ہے کہ بنوامیہ کی خلافت عجمیوں (غیر عرب) پر عربوں کی بالادستی کی بنیاد پر قایم تھی۔ بنوامیہ کے بارے میں سمجھا جاتا ہے کہ وہ اسلام سے لاپروا

تھے۔انھوں نے امامت اور امارت (مذہبی اور سیاسی) کی ذمہ داریوں اور فرائض و اعمال کو اسلام کے عام تصور کے مطابق دونوں کی یک جہتی اور اتحاد کے برخلاف الگ الگ کردیا تھا۔عباسیوں نے اس خلیج کو اور بھی وسیع کردیا۔صوفیوں اور ایسے علما کا نمایاں ہونا جو صرف مذہبی امور اور اعمال تک اپنی حرکات و سکنات کو محدود رکھتے تھے۔ مذہب اور امور دنیوی کے اتحاد کے قلعے میں ایک شگاف تھا۔

مذہب اور امور دنیوی کو الگ الگ کرنے کے معاملے میں عباسیوں نے اس طرح اور اضافہ کردیا جب اسلام کی قدیم سادگی کو انھوں نے ترک کردیا اور ایران کے عظیم شہنشاہوں کی شان و شوکت کو اختیار کیا، ان کے رسم و رواج اور رہن سہن کے طریقوں کو اپنایا۔ جس طرح وہ تکبر کے ساتھ عوام سے الگ رہتے تھے، یہ بھی رہنے لگے۔اور انھیں کی طرح دربار شاہانہ کے آداب اختیار کرلیے۔انھوں نے حکومت کے اصول اور انتظامیہ کے ضوابط بازنطینیوں اور ساسانیوں سے سیکھے، اس کے بعد کے عہد میں بہت سے وہ اعلیٰ مقاصد اور زندگی کے اصول جن کی تعلیم حضرت محمد (ﷺ) نے اور انؐ کے فوراً بعد آنے والے خلفاً نے دی تھی، ترک کردیے گئے۔

مسلم بادشاہوں اور سلطانوں نے اسلامی نظم و معاشرہ (ملت) کو توڑ کر ریزہ ریزہ کردیا اور ملت کے تخیل کو گھٹا کر صرف روحانیت اور پرسنل لا اور مذہبی مراسم تک محدود کردیا۔ انھوں نے شریعت کا نظام علماً کے ہاتھ میں دے دیا اور امور سلطنت میں وہ مذہبی قوانین کے بجائے عقل پر مبنی احکام پر عمل کرنے لگے۔ مسلم سوسائٹیوں نے بھوسی تو رکھ لی لیکن مغز کو ضائع ہوجانے دیا۔ مساوات انسانی، عورت کا احترام، غلاموں کی آزادی، غریبوں، حاجت مندوں، بیواؤں کی امداد، خیرات، سلطانی اقتدار اور بزور شمشیر تسخیر و توسیع ملک سے گریز اور دیگر تمام تصورات گلدستۂ طاق نسیاں ہوگئے۔ عظیم الشان شہنشاہیتیں تعمیر کی گئیں۔ دولت، اقتدار، طاقت، عیش و عشرت کے پیچھے دوڑ شروع ہوئی۔ فنون لطیفہ مثلاً؛ پینٹنگ، فن تعمیر، موسیقی، ادب غذائے متروک قرار دیے گئے۔ تلوار کی امارت ناز و نعمت میں

پال کر بگاڑ دی گئی۔ قدامت پرست علما اور ادبی مصنفین کی ہمت افزائی کی گئی، فوجی قوت پر بھروسے نے اخلاقی قدروں کو پامال کر دیا اور اسے بھی مٹا دیا کہ سلطانی وراثت قایم رہے اور عوام کی رضامندی قیادت کی بنیاد ہو۔

ان باتوں کے ابھرنے سے مسلم حکومتوں کی بنیادیں ہل گئیں اور انھوں نے مغرب کی مداخلت کا دروازہ کھولا۔ مسلم حکومتیں مغرب کے اقتدار میں آ گئیں اور جب مغرب کو سیاسی اقتدار حاصل ہو گیا تو اس نے کلچر کے اندر بھی اپنا عمل دخل جمایا۔ مذہب اور حکومت دونوں خطرے سے دوچار ہوئے اس کے بعد ردعمل شروع ہوا جمال الدین افغانی، محمد عبدہ، رشید رضا اور سر سید احمد خاں جیسے لوگوں نے خطرے کا احساس کیا، لیکن افسوس کی بات یہ ہے کہ وہ اس طاقت کی صحیح نوعیت کا اندازہ نہ کر سکے، جو دنیاے اسلام کو نئے سانچے میں ڈھال دینے کے لیے ضروری تھی۔

اقوام مسلم کو جس بات کا سامنا تھا وہ یہ نہیں تھا کہ مذہب کا احیاے جدید کیا جائے، بلکہ ضرورت ایک بنیادی تبدیلی کی تھی۔ یعنی چاہیے یہ تھا کہ قدامت پرستی کی جگہ علوم جدیدہ کی روشنی میں راہ بنائی جاتی۔ جامد روایتی طریقوں کو ترک کر کے ترقی پسندی کو اختیار کیا جاتا اور مستند احکام مندرجۂ کتب مقدسہ کی جگہ خود ساختہ سیکولر قوانین کی اطاعت واجب کی جاتی۔ عالمگیریت کی جگہ نیشنل ازم کو اختیار کیا جاتا اور معتقدات کو معقولات کا درجہ دینے اور ان کی کورانہ تقلید کے بجاے، عقلیت کو فروغ دیا جاتا۔ اسلامی مفکرین کے دماغ میں یہ کشمکش پوری انیسویں صدی میں جاری و ساری رہی، لیکن بیسویں صدی میں حقیقت پسندی کے فروغ اور زندگی کے عملی تقاضوں کے جبر کی وجہ سے جدت پسندی نے غلبہ حاصل کرنا شروع کیا اور اب ریشنل ازم (عقلیت) اور نیشنل ازم (قومیت) کا یقینی طور پر جم جانا صاف نظر آ رہا تھا۔ مسلم ممالک میں اپنے طرز کی اپنی سوسائٹی بن رہی ہے اور ہر ملک اپنے مخصوص حالات اور وسائل کے مطابق اپنا نظام حکومت خود قایم کر رہا ہے اور اپنے ذرائع معیشت اور اقتصادیات کی بنیاد پر ہر ملک اپنے جدا جدا قوانین وضع کر رہا ہے، جو

اس کے حالات و وسائل اور تاریخ و روایات کے مطابق ہوں۔ اور چاہتا ہے کہ وہ اپنی تہذیب اور تمدن کا ایوان اپنی قومی روایت اور ذوق کے مطابق مذہب کے ایک رشتے میں منسلک ہونے کے باوجود اپنا تشخص، اپنی ملکی اور قومی تاریخ اور روایت کی روشنی میں قایم کرے اور دوسروں سے اپنے تیئں ممتاز ثابت کرے اور اپنے تشخص و امتیاز کو دوسروں سے منوائے۔

اقبال جن سے امید تھی کہ وہ اس معاملے کو دوسروں سے زیادہ سمجھیں گے، سادہ لوحی سے یہ تصور کر بیٹھے کہ مذہب ہی وہ مخصوص بلکہ اصل عنصر ہے، جو قوموں کے عروج و زوال کو لاتا ہے اور سماجی تنظیموں میں انقلاب بپا کرتا ہے۔ انھوں نے مادی اور اقتصادی عناصر کو قطعاً نظر انداز کر دیا۔ اقبال سماجی اور سیاسی شعور کی نشو و نما میں ان کی اہمیت اور ان کے طاقتور اور اکسانے والے اثرات سے ناواقف نظر آتے ہیں۔

انھوں نے اس بات پر غور نہیں کیا گیا کہ ہندوستان کے بنیادی مسائل ہندو اور مسلمان دونوں کے ایک تھے، یعنی بھوک، افلاس، بیماری، جہالت اور یہ کہ ان کا حل مذہبی ذرائع سے ممکن نہ تھا۔ ان کا علاج صرف ایک متحدہ سیاسی جدوجہد میں تھا۔ انھوں نے اس کا بھی اندازہ نہیں کیا کہ آزاد اور ذمہ دار اور اقتدارِ اعلیٰ کے مالک سیاسی نظام کا مطالعہ صرف ہندوستان کی بنیادی ضروریات کو پورا کرنے کی غرض سے تھا۔ ان ضروریات کو پوری کرنے کے لیے جو کارروائیاں کی جارہی تھیں ان کا تقاضا یہ تھا کہ مختلف فرقوں میں سے کسی کے ساتھ امتیاز نہ برتا جائے۔ اقتصادی معاملات میں جن کا تعلق قومی مفاد سے ہے، فرقوں کے اندر امتیاز برتنا ملک کے لیے بدیہی طور پر نقصان دہ ہے۔

بدقسمتی سے اقبال جو اپنی تربیت اور تعلیم دونوں لحاظ سے متوسط طبقے کے تخیلات اور تعصبات میں گندھے ہوئے تھے، وہ عوام الناس کی ضروریات کی کسی قسم کی واقفیت نہ رکھتے تھے یا انھوں نے ان پر کوئی توجہ نہ دی۔ ان کی تمام تر توجہ متوسط طبقے کے مسلمانوں پر مرکوز رہی، جن کی تعداد اور جن کا اثر بیسویں صدی میں روز افزوں ترقی پر تھا۔ یہ بات ان

کی نظموں اوران کی تقریروں سے پوری طرح واضح ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال نے اپنی نظموں میں مزدوروں اور کسانوں کو سراہا ہے، لیکن عام طور پر ان کے کل خیالات کا رخ اونچے طبقے کے مسلمانوں کی جانب رہا ہے۔ ان کی اردو شاعری کی زبان سے، اس کے پاکیزہ اور مرصع خزانۂ الفاظ، اس کی شاندار تلمیحوں اور استعاروں، فکری حوالوں اور ارفع طرز ادا سے ایک سہل کوش اور سوفسطائی زندگی کی تیز خوشبو آتی ہے۔ انھوں نے مذہبی زندگی کے لیے جو زوردار وعظ و پند پیش کیے ہیں۔ ان سب کے مخاطب مغربی تعلیم یافتہ نوجوان تھے، وہ جو بار بار جنگجویانہ معرکوں، فوجی فتوحات، عسکری خوبیوں اور مسلسل منصوبے کو یاد دلاتے رہتے ہیں۔ ان کا کوئی تعلق غریب اور کچلے ہوئے طبقے سے نہ تھا- اردو زبان کے مقابلے میں جو ہندوستان کے مسلمانوں کے ایک با اثر حلقے کی عام زبان ہے، ان کا فارسی زبان اختیار کرنا اس بات کا ایک واضح ثبوت تھا کہ ان کا رجحان شہری متوسط طبقے کی طرف ہوگیا تھا۔ وہ سیاسی مسائل جن کو انھوں نے پیش کیا اور ان کے حل کا جو طریقہ تجویز کیا، ان دونوں کا پلہ متوسط طبقے کی جانب بہت بھاری تھا۔

لیکن یہ امر مشتبہ ہے کہ جب انھوں نے الہ آباد مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ دسمبر ۱۹۳۰ء میں اپنی اسکیم پیش کی تو وہ واقعی ہندوستان کی تقسیم اور ایک با اقتدار مسلم ریاست کے قیام کا خیال رکھتے تھے۔

ہندوستان کے مختلف فرقوں میں اتحاد اور تعاون کا جو فقدان ہے، اس کا تجزیہ کرتے ہوئے انھوں نے بوژوا (متوسط شہری طبقہ) کے مفاد کو اہمیت دی ہے۔

غالباً ہم ایک دوسرے کی نیتوں پر شک کرتے ہیں اور اندر اندر ایک دوسرے پر غلبہ پانے کے بارے میں بھی سوچ رہے ہیں۔ شاید باہمی تعاون کا خیال ہمارے اندر اتنا مضبوط نہیں ہے کہ ہم ان اجارہ داریوں کو ترک کردیں، جو حالات نے ہمارے ہاتھ میں دے دی ہیں۔ اور ہم غالباً اپنی خود پسندی کو قومیت کے لبادے کے نیچے چھپانا چاہتے ہیں۔

حال آں کہ اوپر سے ہم کشادہ قلبی اور حب الوطنی کا دعویٰ کرتے ہیں، لیکن اندر سے ہم اسی طرح تنگ نظر ہیں، جس طرح ایک ذات یا ایک قبیلہ ہو سکتا ہے۔ غالباً ہم اس بات کو تسلیم کرنے پر راضی نہیں ہیں کہ ہر فرقے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی ثقافتی اور تہذیبی روایات کے مطابق آزادی کے ساتھ پھلے پھولے۔

شک اور خوف کی ان باتوں کو دور کرنے کے لیے انھوں نے اپنی اسکیم پیش کی۔ قطعی طور پر یہ اسکیم ہندوستان کو دو آزاد خود مختار اور با اقتدار سلطنتوں میں تقسیم کرنے کی نہ تھی۔ یہ تو صرف ایک پلان علاقوں کی از سر نو تشکیل کا تھا کہ ملک کا وہ حصہ جہاں مسلمان کثرت سے آباد تھے، بقیہ حصے سے الگ کر دیا جائے۔ ان کو امید تھی کہ اگر ان کا پلان منظور کر لیا جائے اور اس کے مطابق پنجاب، شمال مغربی صوبہ، سندھ اور بلوچستان کو ملا کر ایک اندرونی طرز پر خود مختار ریاست قایم کر دی جائے تو اس سے ہندوستان کا مسئلہ حل ہو جائے گا۔ یہ ان کے (یعنی مسلمانوں کے) احساس ذمہ داری کو بڑھا دے گا اور ان کے حب الوطنی کے جذبات میں گہرائی پیدا کرے گا- اس طرح ہندوستان کے سیاسی سماج میں اپنی ترقی کے مکمل مواقع پانے کے بعد شمال مغربی علاقے کے مسلمان بیرونی حملوں کے خلاف، خواہ وہ حملے تصورات کے ہوں یا سنگینوں کے، ہندوستان کے بہترین پاسبان ثابت ہوں گے (۷)۔

ان کا مقصد یہ تھا کہ ''ایک ہم آہنگ اور ہم ذوق ہم سایہ قوم کی تعمیر کریں''۔ یہاں پر کوئی تذکرہ دو قوموں کی تھیوری کا یا ہندو اور مسلمانوں کے ناقابل اصلاح اختلافات کا نہیں ہے- ان کے اختلافات کا تجزیہ کر کے اس کی ابتدائیں بتلائی کہ یہ ان کی سطحی اور سیکولر وجوہات سے پیدا ہوئے، جیسے کہ ایک دوسرے کی نیتوں کے بارے میں غلط فہمی، مغلوب ہونے کا خوف، قبضہ اور تفوق سے حسد!

انھوں نے جو پلان پیش کیا وہ ان کے اس تصور کا مکمل رد ہے جو انھوں نے اپنی شعر میں پیش کیا ہے:

ہے ترکِ وطن سنتِ محبوب الٰہی دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی

(بانگِ درا (کلیات اردو) ، ص ۱۶۰)

(وطن کو ترک کرنے اور خیر باد کہہ دینے کے بعد ہی اللہ کی محبوب سوسائٹی عالم وجود میں آتی ہے۔ تو بھی اس سنت پر عمل سے پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کے پیامِ ہجرت کی صداقت کی گواہی دے)۔

مارچ ۱۹۳۲ء میں انھوں نے لاہور کی صدارتی تقریر میں تو شمال ومغرب میں ایک اندرونی آزاد مسلم ریاست کی اسکیم کو بھی پیش نہیں کیا جو بھی ان کے خیالات تھے ان کو حسب ذیل بیان میں واضح کیا ہے:

''یہ ظاہر ہے کہ کوئی فرقہ وارانہ مصالحت خواہ وہ وقتی ہو یا مستقل، اس وقت تک مسلمانوں کو مطمئن نہیں کرسکتی، جب تک کہ وہ بطور اساس یہ تسلیم نہ کرے کہ مسلم فرقے کو ان صوبوں میں جہاں ان کی واقعی اکثریت ہے، اکثریت کے حقوق بھی حاصل ہوں گے۔ اس میں شک نہیں کہ اس بات کی یقین دہانی کی گئی ہے کہ جداگانہ انتخابات قایم رہیں گے اور صوبہ سرحد کا منصب تسلیم کرلیا گیا ہے، لیکن ان کے علاوہ مکمل صوبائی آزادی، پارلیمنٹ سے ہندوستان کے صوبوں کو اقتدار اعلیٰ کا منتقل ہونا، وفاق کی اکائیوں میں مساوات، رعایا کو فیڈرل، سینٹرل اور پراونشل میں بانٹنے کے بجائے صرف فیڈرل اور صوبوں میں باٹنا، پنجاب اور بنگال میں اکثریتی حقوق، سندھ کو بلاشرط ایک صوبہ بنانا، مرکز میں ایک تہائی حصہ، یہ ہیں ہمارے مطالبات (۸)''۔

ان مطالبات کا ہرگز یہ منشا نہیں ہوسکتا ہے کہ ملک کو دو الگ الگ ریاستوں میں بانٹ دیا جائے۔ اقبال نے جو مطالبات پیش کیے ان کو جائز قرار دینے کا سبب مذہبی اختلافات نہ تھے، بلکہ خوف اور غصہ تھا (۹)۔

میں یہ بات کہنا نہیں چاہتا کہ اگر اقبال ۱۹۴۰ء میں زندہ رہے ہوتے، جب مسلم لیگ نے پاکستان کا ریزولیوشن پاس کیا تھا تو اس کو ان کی حمایت حاصل ہوتی۔ مطلب صرف اتنا ہے کہ اپنی موت کے وقت تک جو ۱۹۳۸ء میں واقع ہوئی اقبال نے اپنے آپ کو پاکستان کے نقطۂ نظر سے وابستہ نہیں کیا تھا، لیکن اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ ان کی شاعری، فلسفیانہ تحریرات اور ان کے پبلک بیانات سے مسلمانوں کی علیٰحدگی پسندی کے تخیل کی زبردست حمایت ہوئی۔ انھوں نے مسلمانوں کے جس مزاج کی پرورش کی، اس نے صلح کو اگر ناممکن نہیں تو مشکل ضرور بنادیا (۱۰)۔

حواشی

۱) اقبال، ڈاکٹر: سکس لیکچرز اون دی ری کنسٹرکشن آف اسلامک تھاٹ

۲) کینٹ ویل اسمتھ، ڈبلیو: اسلام ان موڈرن ہسٹری، ص ۴۴

۳) جناح، محمد علی: لیٹرز آف اقبال ٹو جناح، شیخ محمد اشرف پبلشر، لاہور، ۱۹۴۳ء، ص ۵-۴

۴) بانو، رضیہ فرحت (مرتب): خطباتِ اقبال، حالی پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۴۶ء، ص ۹۳

۵) ایضاً ص ۹۰-۸۹

۶) شاملو: اسپیچز اینڈ اسٹیٹمنٹس آف اقبال، لاہور، ص ۱۱۷

۷) ایضاً ص ۱۳

۸) ایضاً ص ۴۴

۹) ایضاً ص ۴۵

۱۰) ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے خطبۂ الہ آباد میں علامہ اقبال نے جس اسکیم کی طرف اشارہ کیا تھا۔ اس کا پاکستان کی اسکیم سے کوئی تعلق نہ تھا اور اگر کسی حد تک ثابت بھی کر دیا جائے تو اس خیال کی تردید انھوں نے خود کر دی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ بعد کے دو تین برسوں میں اس تصور سے بہت دور چلے گئے۔ اس کے اثبات کے لیے کسی اور کے بیان و تحریر سے استدلال کی ضرورت ہے، نہ ان کے بیان کی کسی تاویل اور اس سے مطلب نکالنے کی۔ ایڈورڈ تھامسن اور مولانا راغب احسن کے نام خطوط میں انھوں نے صاف لکھ دیا تھا کہ پاکستان اسکیم سے ان کا کوئی تعلق نہیں، اتنا ہی نہیں بلکہ اس سے انتساب کی بھی انھوں نے تردید ضروری سمجھی۔ اس پر مزید کسی بحث یا تبصرے کے بجائے مذکورۃ الصدر دونوں حضرات کے نام علامہ مرحوم کے خطوط نقل کیے دیتے ہیں۔ تھامسن کے نام علامہ مرحوم کا خط ایس شان احمد کی کتاب ''اقبال ہز پولیٹیکل آئیڈیاز ایٹ کراس روڈ'' (۱۹۷۰ء، علی گڑھ) میں اور راغب احسن کے نام خط محمد فرید الحق (ایڈوکیٹ) کی تالیف ''اقبال...... جہانِ دیگر'' (۱۹۸۳ء۔ کراچی) میں شامل ہے اور دونوں میں خود حضرت علامہ کی قلمی تحریرات کے عکس شامل ہیں۔ خطوط یہ ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے:

۱- ایڈورڈ تھامسن کے نام:

Dr. Sir. Mohd. Iqbal Kt.

M.A.Ph.D (Barrister-at-law)

Lahore.

4th March, 1934.

My Dear Mr. Thompson!

I have just received your review of my book. It is excellent and I am grateful to you for the very kind things you have said of me. But you have made one mistake which I hasten to point out as I consider it rather serious. You call me (a) protagonist of the scheme called " Pakistan". Now Pakistan is not my scheme. The one that I suggested in my address is the creation of a Muslim Province-i-.e a province having an overwhelming population of Muslims in the North west of India. This new province will be, according to my scheme. a part of the proposed Indian Federation. Pakistan scheme proposes a separate federation of Muslims Provinces directly related to England as a separate dominion. This scheme originated in Cambridge. The authors of this scheme believe that we Muslim Round Tablers have sacrificed the Muslim nation on the altar of hindu of the so called Indian Nationalism.

Your's sincerely

Mohammad Iqbal

۲-راغب احسن کے نام:

6th March, 1934

My Dear Raghib

I think it best to write to Fazil Rahmat-Ullah and I will do so. But you should ask Mr. Shafi Daudi to draft a letter and send it on to me. It should be signed by both of us.

I hope you will send me your detailed views about democracy and constitution as soon as possible.

I am enclosing two copies of Edword Thompson's (a well-known literary man in England) review of my book. It is interesting in many ways and you may like to publish it in your paper. Please send the other copy to the " Star of India" (Calcutta).

Please also note that the author of this review confuses my scheme with "Pakistan"". I propose to create a Muslim province within the India Federation, the Pakistan Scheme proposes a separate federation of muslim provinces in the North West of India outside the Indian Federation and directly related to England.

Do not fail to point it out in your introductory comments and draw the attention of the editor of Star ot India also to this point.

Hoping your are well.

Your Sincerely
Mohammad Iqbal
Lahore.

(ترجمہ از فرید الحق ایڈووکیٹ)

۶ر مارچ ۱۹۳۴ء

عزیز من راغب!

میرا خیال ہے یہ بات زیادہ مناسب ہوگی کہ میں فاضل رحمت اللہ سے سلسلہ جنبانی کروں اور یہی کروں گا- لیکن آپ شفیع داؤدی صاحب سے فرمائیں کہ وہ ایک خط تحریر فرما کر مجھے ارسال کر دیں اس خط پر ہم دونوں کے دستخط ہوں گے-

مجھے توقع ہے کہ آپ مجھے جمہوریت اور آئین کے بارے میں اپنے خیالات سے جلد از جلد آگاہ کریں گے-

میں اس خط کے ساتھ اپنی کتاب کے بارے میں ایڈورڈ تھامسن (Edword Thompson) کا تبصرہ ارسال کر رہا ہوں- ایڈورڈ تھامسن انگلستان کی مشہور ادبی شخصیت ہیں- یہ تبصرہ مختلف وجوہ کی بنا پر دلچسپ ہے اور شاید یہ تبصرہ آپ کے جریدہ میں اشاعت کے لیے مناسب ہی رہے- دوسری کاپی ''اسٹارٹ آف انڈیا'' (کلکتہ) کو روانہ کر دیجیے-

براہِ کرم نوٹ فرمالیں کہ اس تبصرے کا مصنف اس مغالطے کا شکار ہے کہ جیسے میری تجویز ''پاکستان کی اسکیم'' سے تعلق رکھتی ہے-

جہاں تک میری تجویز کا تعلق ہے، وہ یہ ہے کہ انڈین وفاق کے اندر ایک مسلم صوبہ تخلیق کیا جائے جب کہ پاکستان اسکیم کا مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے شمال مغربی مسلم صوبوں کا ایک ایسا وفاق تشکیل دیا جائے جو انڈین فیڈریشن سے علیحدہ ہو اور انگلستان سے براہِ راست وابستہ ہو-

آپ اپنے تعارفی کلمات میں اس نکتے کی وضاحت کے ساتھ ساتھ ''اسٹار آف انڈیا'' کے مدیر کی توجہ بھی اس نکتے کی جانب منعطف کروا دیجیے گا!

خدا کرے آپ بخیر و عافیت ہوں-

آپ کا مخلص

محمد اقبال- لاہور

(۶)

دیوبند کا سیاسی مکتبۂ فکر

(۱) شیخ الہند مولانا محمود حسن

(۱۸۵۱ء تا ۱۹۲۰ء)

دیوبند کے مدرسے کا ان علماً کے ذریعے قائم ہونا جنھوں نے ۱۸۵۷ء کی بغاوت میں حصہ لیا تھا، اس سے پہلے باب میں بیان کیا جاچکا ہے۔ اس مدرسے کے قیام کے دو اغراض تھے؛

(۱) مسلمانوں میں قرآن اور حدیث کی اصلی تعلیمات کی تبلیغ واشاعت کرنا اور

(۲) ہندوستان کے بیرونی حکمرانوں کے خلاف جذبۂ جہاد کو زندہ رکھنا!

ان لوگوں نے اندازہ کرلیا تھا کہ ہندوستان کی آزادی نہ صرف ہندوستان کے حق میں ضروری ہے، بلکہ تمام دنیا کے مسلمانوں کے حق میں بھی ضروری ہے اور ان کی نگاہ اس معاملے میں بھی بالکل صاف تھی کہ ہندوستان کی آزادی ہندو مسلم اتحاد اور دونوں کے تعاون کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی۔

ان لوگوں نے انڈین نیشنل کانگریس کے قیام کا خیر مقدم کیا تھا اور جب ۱۸۸۸ء میں سرسید احمد خاں نے علی گڑھ کالج کے پرنسپل مسٹر بیک کے زیرِ اثر مسلمانوں کو یہ مشورہ دیا کہ کانگریس کی شرکت سے گریز کریں تو علمائے دیوبند نے سرسید کے رویے کی مذمت کی اور ایک مذہبی فتویٰ (نصرۃ الابرار) سرسید کی تنظیم انجمن محبانِ وطن (Patriotic Association) جس کے سیکریٹری اور روح رواں علی گڑھ کالج کے پرنسپل بیک (Back) تھے، اور اسی کے ساتھ محمڈن اینگلو اورینٹل ایسوسی ایشن کے خلاف صادر کیا۔ سرسید کی یہ کوشش کہ وہ اپنی اسکیم

میں علما کا تعاون حاصل کریں۔ علماے دیو بند نے رد کر دی، کیوں کہ دونوں کے سیاسی نظریات ایک دوسرے سے بہت زیادہ مختلف تھے۔

انیسویں صدی کے آخر تک دیو بند پنپ نہ سکا۔ کیوں کہ اس پر انگریزی حکومت سخت نگاہ رکھتی تھی۔ اس کے باوجود یہ اپنے وجود کو نہایت مشکل حالات میں بھی کسی نہ کسی طرح گھسیٹتا رہا۔ سب سے بڑی پریشانی سرمایے کی تھی کیوں کہ وہ لوگ جو امداد کر سکتے تھے وہ موجود حکمرانوں سے خوف زدہ تھے، لیکن پھر بھی یہ مدرسہ عزم و ہمت کے ساتھ اپنے اصولوں پر اڑا رہا اور اپنی طے شدہ راہ پر چلنے میں اس کے پاے استقلال کو کبھی لغزش نہیں ہوئی۔

شروع شروع میں جو طلبہ اس میں داخل ہوئے، ان میں ایک محمود حسن بھی تھے وہ تمام عمر اس ادارے میں رہے۔ اولاً طالب علم کی حیثیت سے، پھر ایک معلم کی حیثیت سے اور آخر میں اس کے شیخ الحدیث اور صدر المدرسین کی حیثیت سے۔

وہ ۱۸۵۱ء میں بریلی میں پیدا ہوئے، جہاں ان کے والد گرامی بہ سلسلۂ ملازمت مقیم تھے اور ۱۸۵۷ء میں جب بغاوت کا آغاز ہوا تو وہ اپنے والد کے ساتھ میرٹھ میں تھے۔ گھر میں انھوں نے مجاہدین آزادی کے بہادرانہ کارناموں کو سنا اور برطانوی مظالم کی بربریت آمیز داستانیں بھی سنیں۔ انھوں نے اپنی آنکھوں سے شمالی ہندوستان کے اعلیٰ طبقے کے مسلمانوں کی وسیع پیمانے پر بربادی دیکھی جس سے ان کی روح تڑپ اٹھی۔

دیو بند کے مدرسۂ اسلامیہ میں پندرہ سال کی عمر میں داخل ہوئے، ۱۸۷۳ء میں تعلیم سے فارغ ہونے اور اپنی تعلیم ختم کرنے کے بعد وہیں معلم ہو گئے۔ انھوں نے محمد قاسم نانوتوی اور رشید احمد گنگوہی جیسے فضلاے اجل اور سرتاپا شفقت استادوں سے تعلیم حاصل کی تھی اور انھیں لوگوں کے فیض سے ان کے اندر علم کی سچی لگن، گہری پاکیزگی اور آزادی قوم و وطن کے لیے تڑپ اور محبت پیدا ہوئی۔

۱۸۸۷ء میں انھیں مدرسۂ دیو بند کا مدرّس اوّل ہونے کا ارفع درجہ حاصل

ہوا- اپنی زندگی کے اوائل ہی میں انھوں نے اپنے مشن (مقصد زندگی) کا فیصلہ کرلیا تھا، جس کے لیے اپنی زندگی کے آخری دن تک وہ جدوجہد کرتے رہے- ان کا مشن ہندوستان کو آزاد کرانا تھا- ۱۹۰۵ء میں انھوں نے اپنے پلان کی عملی نشوونما شروع کی اور دو محاذوں پر اپنا کام شروع کیا- ایک ملک کے اندر اور دوسرا ملک کے باہر- دونوں کو ایک ساتھ اور ایک وقت میں مسلح بغاوت کے لیے کھڑا ہونا اور انگریزوں کو ہندوستان سے باہر کھدیڑ دینا تھا-

ہندوستان میں ان کے مشن کا ہیڈکوارٹر دیوبند تھا اور اس کی شاخیں دلی، دیناج پور (بنگال)، امروٹ شریف اور کراچی محلہ کھڈا (سندھ)، چکوال (پنجاب) وغیرہ میں تھیں- بیرونِ ہند یاغستان جو شمال مغربی سرحد پر ایک چھوٹی سی ریاست تھی، کارروائیوں کا مرکز قرار دی گئی- سید احمد شہید اور مولوی ولایت علی (عظیم آبادی، صادق پوری) اور ان کے بھائی مولوی عنایت علی کے پیرو جو اس وقت تک انگریزوں کے خلاف جہاد جاری رکھے ہوئے تھے، انھوں نے مرکزی فوجی نظام مہیا کیا اور حاجی صاحب ترنگ زئی ان کے لیڈر مقرر کیے گئے- قریب رہنے والے قبیلوں اور ہندوستان سے آدمیوں اور رضا کاروں کی شرکت کی توقع تھی- یہ بھی امید تھی کہ امیر افغانستان حمایت کریں گے-

اس مسلح بغاوت کی تنظیم صرف مسلمانوں کا مسئلہ قرار دے کر نہیں کی گئی تھی- پنجاب کے سکھ اور بنگال کے غیر مسلم انقلابی بھی ان کی پارٹی کے ممبر تھے- دیوبند میں مولانا محمود حسن کے مکان کے قریب ایک مکان ان لوگوں کے رہنے کے لیے کرایے پر لیا گیا تھا- یہ کل تیاریاں خفیہ طریقے پر کی گئی تھیں- عبیداللہ سندھی جنھوں نے سکھ مذہب ترک کر کے اسلام قبول کرلیا تھا- ۱۹۱۰ء سے دیوبند میں سیاسی کام کرتے تھے اور اپنے استاد مولانا محمود حسن کی رہنمائی میں جمعیۃ الانصار کی تنظیم انھوں نے قائم کی- بعدہ ۱۹۱۳ء میں وہ دلی چلے گئے- جہاں مدرسہ نظارۃ المعارف القرآنیہ حکیم اجمل خاں (دہلی) اور نواب وقار الملک (علی گڑھ) کی سرپرستی میں کھولا گیا-

۱۹۱۱ء مسلمانوں کی تاریخ میں ایک نازک وقت تھا - تقسیم بنگال کے فیصلے پر خطِ تنسیخ پھیر دیا گیا - ہندوستان کا دارالسلطنت کلکتہ کے بجائے دلی کو بنادیا گیا تھا - عیسائی ریاستوں نے آل عثمان کی حکومت کے خلاف جنگ بلقان چھیڑ دی تھی - ۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم شروع ہو گئی - جس میں ترکی، جرمنی اور اس کے حلیف برطانیہ اور اس کے اتحادیوں سے برسرِ جنگ ہوئے - سنکیانگ (Sinkiang) کے سرحدی صوبے نے برطانیہ کے خلاف اعلان کر دیا -

مولانا محمود حسن ان واقعات سے انتہائی مشتعل ہوئے - اب ان کے نزدیک وہ وقت آ گیا تھا جب برطانیہ کے خلاف مسلح کارروائی کا آغاز کر دیا جائے ایک پلان بنایا گیا اس کے مطابق مولانا عبیداللہ (سندھی) کو افغانستان روانہ کیا گیا - اور خود سرحد پر جانے کا انھوں نے منصوبہ بنایا، لیکن اس سے پہلے انھوں نے حجاز جا کر ترکی حکومت سے رابطہ قائم کرنا ضروری سمجھا - مولانا عبیداللہ سندھی کو کابل پہنچ کر حالات کا جائزہ لینا تھا اور افغانستان کی حکومت سے رابطہ قائم کر کے ہندوستان کی آزادی کے لیے راہ ہموار کرنی تھی - جس زمانے میں مولانا سندھی کابل پہنچے اسی زمانے میں ایک جرمن مشن کابل پہنچا تھا، جس کے سربراہ راجہ مہندر پرتاب تھے - ان کے ساتھ مولوی برکت اللہ بھوپالی تھے - مولانا سندھی نے حکومت کے حلقوں میں تعلقات پیدا کیے، راجہ مہندر پرتاب کے ساتھ مل کر ہندوستان کی آزاد حکومت بنائی، جس کے وہ وزیرِ داخلہ ہوئے - جنودِ ربانیہ کے نام سے ہندوستان کی نجات دہندہ ایک آزاد ہند فوج بنائی، روس، ترکی، جاپان کو ہندوستان کی آزاد حکومت کی طرف سے مشن روانہ کیے، آزاد قبائل میں مقیم مجاہدین سے روابط قائم کیے، افغانستان کو ہندوستان پر حملے کے لیے آمادہ کرنے کی سعی کی - لیکن بدقسمتی سے امیر حبیب اللہ خاں کو منصوبے کی تائید کے لیے آمادہ نہ کیا جا سکا - مزید بدقسمتی یہ تھی کہ امیر صاحب انگریزوں کے خلاف کابل میں ہونے والی تمام سرگرمیوں کی اطلاعات برٹش گورنمنٹ آف انڈیا کو پہنچا دیتے تھے -

مولانا محمود حسن، مولانا سندھی کو کابل بھیجنے کے بعد اسی سال (۱۹۱۵ء میں) حجاز چلے گئے تھے۔ انھیں معلوم ہوا تھا کہ گورنمنٹ آف انڈیا نے ان کو گرفتار کرنے کا فیصلہ کرلیا ہے۔ ڈاکٹر ایم۔ اے انصاری (دہلی) کی مدد سے انھوں نے بعجلت تمام ہندوستان کو خیر باد کہا اور (مکہ حجاز) چلے گئے اور گرفتاری سے بچ نکلے۔ یہ واقعہ ۱۹۱۵ء کا ہے۔ مکہ پہنچنے (پر مولانا عبید اللہ سندھی نے کابل میں پیش آنے والے حالات، جرمن مشن کی آمد، ہندوستان کی آزاد حکومت اور جنود ربانیہ، ہندوستان کی نجات دہندہ فوج کے قیام کے منصوبے سے مولانا محمود حسن کو مطلع کرنا چاہا۔ اس کے لیے انھوں نے چند ریشمی کپڑوں پر تمام حالات لکھ کر شیخ عبدالحق نامی ایک شخص کو دیے کہ وہ شیخ عبدالرحیم کو حیدر آباد سندھ پہنچا دے اور انھیں تاکید کی کہ وہ اپنے کسی معتمد کے ہاتھ انھیں حجاز میں مولانا محمود حسن تک پہنچا دیں، لیکن بدقسمتی سے شیخ عبدالحق ریٹائرڈ رسالدار میجر اور ملتان کے آنریری مجسٹریٹ رب نواز سے ملا، جس کے پاس وہ ملازم رہ چکا تھا۔ رب نواز نے شیخ عبدالحق سے باتوں باتوں میں راز اگلوالیا اور وہ ریشمی خطوط اس سے حاصل کر کے کمشنر ملتان ڈویژن کو پیش کر دیے۔ ان خطوط کے حکومت تک پہنچنے پر ہندوستان میں بہت سی گرفتاریاں کی گئیں، لوگوں کے بیان لیے گئے، جس سے برٹش گورنمنٹ آف انڈیا کے خلاف مولانا محمود حسن کا پورا منصوبہ ظاہر ہوگیا)۔ مولانا محمود حسن مکہ میں غالب پاشا سے ملے، جو اس وقت حجاز کے گورنر تھے اور ان کو اس پر آمادہ کیا کہ وہ ایک خط لکھ دیں جس میں یہ وعدہ کریں کہ وہ برطانیہ کے خلاف ہندوستان کی بغاوت کی پوری ہمدردی اور مکمل تائید کریں گے۔ یہ خط خفیہ ذرائع سے ہندوستان لایا گیا اور اس کی نقلیں تقسیم کی گئیں۔ (یہ وہی خط ہے جو ''غالب نامہ'' کے نام سے مشہور ہوا۔)

جب کچھ زمانے کے بعد انور پاشا سلطنت ترکیہ کے وزیر دفاع اور جمال پاشا جو جنوبی افواج کے کمانڈر تھے، مدینہ آئے تو ان سے انھوں نے گذارش کی کہ ہندوستان کی سرحد تک ان کے سفر کا بندوبست کر دیا جائے اور قسطنطنیہ جانے کی بھی تجویز پیش کی، لیکن

بدقسمتی کو کیا کہیے کہ مکہ کے شریف (گورنر) حسین نے انگریزوں کے ترغیب دینے پر حکومت آل عثمان کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا- محمود حسن معہ حسین احمد مدنی اور دو اور ساتھیوں عزیز گل اور وحید احمد برطانیہ کے حوالے کر دیے گئے- برطانیہ نے ان کو جلاوطن کر کے مالٹا بھیج دیا جہاں وہ قیدی کی حیثیت سے رکھے گئے-

(ان کے ایک ساتھی حکیم نصرت حسین بھی تھے- اگرچہ ان کا تعلق مولانا کی سیاسی جماعت سے بالکل نہ تھا لیکن جب گرفتار ہوئے تو اپنی صفائی پیش کرنے کو مولانا محمود حسن سے محبت اور وفاداری کی شان کے خلاف سمجھا اور خاموش رہے- ان کا انتقال مالٹا ہی میں ہوا)-

لڑائی ختم ہونے کے بعد وہ اور ان کے ساتھی بمبئی لے جائے گئے اور جون ۱۹۲۰ء میں رہا کر دیے گیے- جہاز سے اترتے ہی وہ خلافت کمیٹی کے دفتر گئے اور باوجود اپنی بیماری اور کبرسنی کے پورے اخلاص کے ساتھ اپنے آپ کو تحریک میں ڈال دیا اور زندگی کے آخری دن تک پوری استقامت کے ساتھ تحریک آزادی میں حصہ لیتے رہے-

وہ علی گڑھ گئے اور یونیورسٹی کے اسٹاف اور طلبہ سے اپیل کی کہ ان اداروں کا بائیکاٹ کریں جو گورنمنٹ سے امداد لیتے ہیں اور جدید نیشنل یونیورسٹی (جامعۂ ملیۂ اسلامیہ) میں جسے قایم کرنے میں انھوں نے مدد دی تھی شامل ہو جائیں-

انھوں نے جمعیۃ علمائے ہند کے دوسرے سالانہ اجلاس دہلی کی صدارت کی اور ۲۱ / نومبر ۱۹۲۰ء کو اپنے اختتامی خطبے میں سیاسیاتِ ہند پر اپنے سیاسی عقائد کا اظہار کیا- انھوں نے مسلمانوں کے مذہبی پیشواؤں سے اپیل کی کہ وہ مقاماتِ مقدسہ پر مسلم اقتدار کے قیام کے لیے اور ہندوستان کو جابرانہ حکومت کی غلامی سے نجات دلانے کے لیے برابر جنگ کرتے رہیں- انھوں نے مختلف فرقوں کے مابین اتحاد و اتفاق اور سماجی تعلقات کو مضبوط کرنے کے لیے حسب ذیل الفاظ میں نصیحت کی:

"کچھ شبہ نہیں ہے کہ حق تعالیٰ شانہ نے آپ کے ہم وطن اور ہندوستان کی

سب سے زیادہ کثیر تعداد قوم (ہنود) کو کسی نہ کسی طریق سے آپ کے ایسے پاک مقصد کے حصول میں مؤید بنا دیا ہے اور میں ان دونوں کے اتفاق و اجتماع کو بہت ہی مفید اور منتج سمجھتا ہوں اور حالات کی نزاکت کو محسوس کر کے جو کوشش اس کے لیے فریقین کے عمائد نے کی ہے اور کر رہے ہیں، اس کی میرے دل میں بہت قدر ہے۔ کیوں کہ میں جانتا ہوں کہ صورت حال اگر اس کے خلاف ہوگی تو وہ ہندوستان کی آزادی کو ناممکن بنا دے گی اور دفتری حکومت کا آہنی پنجہ روز بروز اپنی گرفت کو سخت کرتا جائے گا۔ اور اسلامی اقتدار کا اگر کوئی دھندلا سا نقش باقی رہ گیا ہے تو وہ ہماری بداعمالیوں سے حرف غلط کی طرح صفحۂ ہستی سے مٹ کر رہے گا۔ اس لیے ہندوستان کی آبادی کے یہ دونوں عنصر بلکہ سکھوں کی جنگ آزما قوم کو ملا کر اگر صلح و آشتی سے رہیں گے تو سمجھ میں نہیں آتا کہ کوئی چوتھی قوم خواہ وہ کتنی ہی بڑی طاقت ور ہو ان اقوام کے اجتماعی نصب العین کو محض اپنے جبر و استبداد سے شکست کر سکے گی"۔

پانچ سو علماً جو اس کانفرنس میں شریک تھے انھوں نے اس فتوے پر دستخط کیے جس میں مسلمانوں سے مطالبہ کیا گیا تھا کہ گورنمنٹ سے ترک موالات کریں اور تمام سول اور ملٹری ملازمتوں سے علٰحدہ ہو جائیں۔

مولانا محمود حسن کا اس کانفرنس کے کچھ ہی دنوں بعد ۳۰ رنومبر ۱۹۲۰ء کو انتقال ہوگیا۔ ان کی جانشینی کا خرقہ ان کے محبوب شاگرد مولانا حسین احمد مدنی کے باوقار کندھوں پر پڑا جو مالٹا میں ان کے ساتھی تھے۔ اور احیاے اسلام اور ہندوستان کی آزادی کے متعلق ٹھیک وہی راے رکھتے تھے، جو ان کے استاد کی تھی (۱)۔

حواشی

۱- تارا چند نے حضرت شیخ الہند کے بارے میں معلومات مولانا حسین احمد مدنی کی خودنوشت ''نقش حیات'' اور ''سفرنامہ شیخ الہند'' (۱۹۲۲ء) سے اخذ کیے تھے، جس کا اعتراف انھوں نے فٹ نوٹ میں کیا ہے۔ سفرنامہ میں وقت کے حالات کی سنگینی کی وجہ سے بعض واقعات اشارتاً یا مجملاً تھے جن کی تفصیل ''نقشِ حیات'' میں ہے۔

خاکسار نے تصحیح بیان ضروری اضافۂ مضمون اور استدلال مزید کے لیے بعض دیگر مآخذ سے بھی استفادہ کیا ہے۔ (ا-س-ش)

(۶)

(۲) مولانا حسین احمد مدنی

(۱۸۷۹ء-۱۹۵۷ء)

مولانا حسین احمد مدنی ۱۲۹۶ھ مطابق ۱۸۷۹ء میں قصبہ بانگر مؤ ضلع اناؤ (صوبہ یوپی) میں پیدا ہوئے- ان کے والد گرامی مولوی سید حبیب اللہ شعبۂ تعلیم سے وابستہ تھے- بانگر مؤ میں تعینات تھے- ابھی حسین احمد چھوٹے تھے کہ والد کا تبادلہ ٹانڈہ (ضلع فیض آباد) ہوگیا- حسین احمد کی ابتدائی تعلیم کا مرحلہ یہیں طے ہوا- ذی قعدہ ۱۳۰۸ھ مطابق جون، جولائی ۱۸۹۱ء میں انھیں مزید اعلیٰ تعلیم کے لیے مدرسۂ اسلامیہ دیوبند بھیج دیا گیا- وہ مولانا محمود حسن کے محبوب شاگرد تھے- لیکن ان کی اعلیٰ تعلیم کا مرحلہ طے نہ ہوا تھا کہ ان کے والد ماجد نے مدینہ منورہ ہجرت کر جانے کا فیصلہ کر لیا اور شعبان ۱۳۱۶ھ مطابق ۱۸۹۹ء میں وہ اپنے پورے خاندان کو لے کر عرب چلے گئے-

مولانا حسین احمد مدنی نے اس کے بعد سولہ سال مدینۂ منورہ میں بسر کیے- انھوں نے ۱۳۳۱ھ مطابق ۱۹۱۳ء تک ہندوستان کے تین سفر کیے اور ان سفروں کے دوران انھوں نے دیوبند میں اعلیٰ تعلیم کی تکمیل بھی کر لی اور مولانا رشید احمد گنگوہی سے سلوک وطریقت میں خلافت بھی پائی-

۱۹۱۵ء کے آخر میں مولانا محمود حسن عرب تشریف لے گئے تو مولانا حسین احمد مدنی مدینہ میں تھے اور مسجد نبوی میں حدیث پڑھاتے تھے- ابھی تک انھوں نے سیاست سے کسی قسم کی دلچسپی کا اظہار نہیں کیا تھا- لیکن اب مولانا محمود حسن نے انھیں بھی اپنے ساتھ شریک کر لیا- اس طرح حسین احمد جو حدیث میں مولانا کے شاگرد اور تصوف میں ان کے مرید

تھے، سیاسیات میں بھی ان کے شریک ومعتمد اور تحریک کے اہم رکن بن گئے اور جب دسمبر ۱۹۱۶ء میں مولانا کو برٹش گورنمنٹ آف انڈیا کے ایما پر مکہ کے گورنر حسین نے گرفتار کرلیا تو مولانا حسین احمد نے بھی اپنے آپ کو حسین کی حکومت کے حوالے کردیا کہ وہ مولانا محمود حسن کے شریک ہیں اور ان سے الگ نہیں رہنا چاہتے - چنانچہ انھیں بھی گرفتار کر کے ان کے استاد مولانا محمود حسن کے ساتھ مالٹا بھیج دیا گیا، جہاں وہ ۱۹۲۰ء کے اوائل تک قید رہے-

۱۹۲۰ء میں رہائی کے بعد وہ خلافت اور ترک موالات کی تحریک کے ایک پر جوش کارکن اور رہنما کی حیثیت سے ملک کے سیاسی مطلع پر نمودار ہوئے-

مولانا ابوالکلام آزاد جو تحریکِ خلافت کے رہنما تھے- ان کی دعوت پر انھوں نے مدرسۂ اسلامیہ کا کلکتہ میں چارج لیا، جو ابھی حال میں قایم کیا گیا تھا- یہاں سے وہ سلہٹ چلے گئے جہاں ایک استاد کی حیثیت سے چھ سال تک درس حدیث دیتے رہے- ۱۹۲۸ء میں دیوبند کے شیخ الحدیث اور صدر مدرس کی حیثیت سے ان کا انتخاب ہوا اور اس کے بعد کے تیس سال انھوں نے دیوبند کی خدمت میں گزارے- اس زمانے میں جب کہ وہ تعلیمی کاموں میں مشغول تھے وہ تحریک آزادی میں بھی بڑے جوش وخروش سے حصہ لیتے رہے- اپنی سیاسی کارگذاریوں اور بدیشی حکومت کے خلاف جدوجہد کی وجہ سے وہ کئی مرتبہ قید کیے گئے- گورنمنٹ کی ترغیب وتحریص، مسلم لیگ کی مخالفت، مخالف علماؑ کے حملے اور خود ان کی قوم کے بھرے ہوئے لوگوں کی گالیاں، کوئی چیز انھیں وطن کی آزادی اور ہندو مسلم اتحاد کے لیے جدوجہد کے راستے سے ہٹا نہ سکی اور سیاست میں انھوں نے ملک اور قوم کی خدمت کا جو پختہ اور پر جوش عقیدہ قایم کیا تھا اس میں ان کے پائے استقلال کو ذرا بھی لغزش نہ ہوئی-

حسین احمد اپنے لائق احترام استاد اور رہنما محمود حسن کے کہنے پر میدانِ سیاست میں آئے تھے، لیکن ان کی سیاست جذباتی نہ تھی- معاشرے کے مسائل اور حکومت کے بارے میں ان کا ایک اپنا نقطۂ نظر اور تصور تھا- یہ ان کے خطبات وتقاریر اور مضامین سے

پوری طرح ثابت ہے، جو انھوں نے ہندوستان کی سیاست واقتصادیات اور بین الاقوامی امور پر لکھے ہیں۔

مذہبی معاملات میں ان کا علم گہرائی اور وسعت دونوں میں غیر معمولی تھا۔ لیکن یہ سخت تعجب کی بات ہے کہ دینی علوم کے ماہر ایک مولوی نے ہندوستان کی سیاسی اور اقتصادی تاریخ اور مغربی طاقتوں کے اسلامی ملکوں سے تعلقات کے بارے میں کس طرح اتنی مستند اور کثیر معلومات فراہم کرلیں۔ اس میں شک نہیں کہ مدینہ میں جو مسلم ممالک کا مذہبی مرکز ہے ان کی پندرہ سال سے زیادہ رہائش اور تین ساڑھے تین سال تک مالٹا کی قید و بند کے زمانے میں مسلم ممالک کے بہت سے لوگوں سے ان کی ملاقاتیں ہوئیں اور یورپ یعنی جرمنی، آسٹریا، اٹلی وغیرہ ممالک کے لوگوں سے ملتے جلتے رہنے کی وجہ سے بین الاقوامی معاملات میں ان کی نظر بہت گہری اور معلومات بہت وسیع ہوگئی تھیں۔

محمود حسن کے برخلاف ان کے خیالات ان کے خطبوں، تقریروں اور ان کے پیروؤں کی تصنیفات اور تحریرات میں بکھرے پڑے ہیں۔ حسین احمد نے ایک کثیر مقدار میں اپنی تصنیفات اور تحریرات یادگار چھوڑی ہیں، جن میں ان کے خیالات واضح طور پر درج ہیں۔

دوسرے اہم سنجیدہ ہندو اور مسلم مفکرین کی طرح حسین احمد بھی جس بات پر سب سے زیادہ زور دیتے تھے، وہ انسانی زندگی کے اغراض و مقاصد کے بنیادی اصول، دونوں رخ سے تھے۔ خواہ وہ مذہب کے راستے سے اندرونی طور پر اس ابدی روح کے بارے میں ہوں اور خواہ سیاست اور معاشیات واقتصادیات کی راہ سے انسان کی زندگی اور فطرت سے ہم آہنگی کے بارے میں ہوں۔ ان کی تحریرات اور بیانات، (خطبات و تقاریر، خطوط اور ان کی خود نوشت ''نقشِ حیات'') میں ان کے خیالات کا اور عمل سے ان کے رویے کا اظہار ہوتا ہے۔

ایک مسلم اسکالر (عالم دین) کی حیثیت سے ان کا کامل یقین تھا کہ قرآن کلام الٰہی اور

حدیث (یعنی پیغمبر علیہ السلام کے ارشادات اور اعمال کا مجموعہ) انسانی زندگی کے ہر دو پہلوؤں کے لیے اپنے اندر مکمل ہدایت و رہنمائی رکھتے ہیں- ان کا عقیدہ تھا کہ مذہب انسانی زندگی کے ہر شعبے کے لیے مکمل ہدایت اور ضابطۂ حیات ہے- اس لیے نہ صرف اعتقادات، عبادات اور اخلاقیات کو اس کے زیرِ ہدایت ہونا چاہیے بلکہ ان تمام امور کو بھی جن کا تعلق سماج، اقتصادیات، سیاست یا کلچر کے معاملات سے ہے، مذہبی ہدایات وتعلیمات اور اخلاقیات کے تحت لانا چاہیے- ان کے خیالات کے مطابق مذہبی، روحانی اور دنیوی معاملات میں کوئی تصادم نہ ہونا چاہیے-

اس لیے سچا مسلمان وہ ہوتا ہے، جو خیالات، کلام اور عمل سب میں احکام الٰہیہ کا مطیع ہوتا ہے اور کسی حکم کو جو اس کے مذہب کے خلاف ہو، ماننے سے انکار کرتا ہے- اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ کوئی مسلمان اپنی آزادی کسی دنیوی حکمران کے پاس رہن نہیں رکھ سکتا اور وہ کسی طرح اور کسی بھی حالت میں ایک ایسے غیر مسلم بیرونی حکمراں کا مطیع نہیں ہوسکتا ہے، جس کا قانون اور جس کی گورنمنٹ کا مقصد یہ ہو کہ اسلامی تصورات، اسلامی طرزِ زندگی اور اسلامی اقتدارات کو تباہ و برباد کردے-

اس لیے ہر مسلمان کا یہ مذہبی فرض ہے کہ وہ حتی المقدور اپنی پوری طاقت لگا کر ہندوستان سے برطانیہ کے اقتدار کو جڑ سے اکھاڑ پھینکے- ان کی تقریروں اور تحریروں کے بے شمار حوالے دیے جاسکتے ہیں، جن میں مسلمانوں کو پرجوش طور پر ابھارا گیا ہے کہ بیرونی حکمرانوں کے خلاف بغاوت کے لیے اٹھ کھڑے ہوں اور ہندوستان کے دوسرے فرقوں کے اتحاد وتعاون سے غلامی کا جوا اپنے کندھوں سے اتار پھینکیں-

اس اپیل کے ساتھ ہی ساتھ بغاوت کو حق بہ جانب قرار دینے کے لیے مفصل بیانات دیے گئے ہیں- اپنی خودنوشت سوانح حیات ''نقش حیات'' (حصہ اوّل) کے ۳۷۶ صفحات میں سے تقریباً دوسو صفحات صرف اس بات کی تفصیل میں صرف کیے گئے ہیں کہ برطانوی ملوکیت کے کتنے تباہ کن نتائج ہوئے ہیں- ان میں حسب ذیل باتیں قابل ذکر

ہیں؛

(۱) باشندگان ہند کی اہانت، نسلی اور قومی امتیازات برت کر اور اونچی ملازمتوں سے ان کو محروم کر کے۔

(۲) ملک کی اقتصادی تباہی، مال گذاری کے نظام اور صنعت و تجارت کو برباد کر کے۔

(۳) غلط نظامِ عدلیہ، جو مقدمہ بازی اور رشوت خوری کی ہمت افزائی کرتا ہے اور انصاف میں تاخیر اور بہت زیادہ خرچ کرانے کا ذمہ دار ہے۔

(۴) قانون سازی کی کارروائیوں سے ہندوستان کو الگ تھلگ رکھنا اور

(۵) بیرونی اقتدار کے سبب عامۃ الناس کے اخلاق کی گراوٹ۔

اسی تصنیف کے دوسرے حصے میں کافی اوراق اس تفصیل میں ہیں کہ کس طرح مغربی طاقتوں نے حکومت آل عثمان کے ساتھ معاملات میں سنجیدہ وعدوں کی خلاف ورزی کی اور فریب کاری سے کام لیا۔ یہ بھی بتلایا گیا ہے کہ ان تمام طاقتوں میں برطانیہ کا نامۂ اعمال سب سے زیادہ سیاہ ہے۔ ان واقعات سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ برطانوی اسلام کے سب سے بڑے دشمن ہیں اور مسلمانوں کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنے وجود کی بقا اور اپنے مستقبل کی زندگی کے لیے برطانوی مملکت کو جو ایشیا اور افریقہ کی اقوام کے لیے ایک خطرہ ہیں، تباہ و برباد کر دیں (۱)۔

لیکن مولانا مدنی کے خیال کے مطابق مسلمانان عالم کی نجات ہندوستان کی آزادی پر منحصر ہے۔ اس کو حاصل کرنے کے لیے شاہ ولی اللہ کے افکار پر مبنی ایک تحریک (اصلاح و جہاد) انیسویں صدی میں چلائی گئی جس کا پہلا دور ۱۸۳۱ء میں سید احمد رائے بریلوی اور شاہ اسمٰعیل دہلوی کی بالاکوٹ کے مقام پر شہادت پر ختم ہوا تھا، لیکن ۱۸۵۷ء کی بغاوت کے بعد جس بے رحمی اور بربریت کا اظہار کیا گیا، اس نے جوش کو مدہم کر دیا اور تحریک کو ایک نیا موڑ دینے کی ضرورت پیش آئی۔ یہ کام مذہبی نقطۂ نظر رکھنے والوں کے دائرے میں دارالعلوم دیوبند کے قیام نے اور قومی دائرے میں انڈین نیشنل کانگریس نے کیا، جس

نے شروع ہی میں ہندو مسلم اتحاد کی ضرورت اور انتہائی اہمیت کو سمجھ لیا تھا۔

مولانا حسین احمد یہ تسلیم کرتے تھے کہ کانگریس ہی طاقت چھیننے کا خاص آلہ ہے اور باوجود اس کے کہ ان کو بہت اشتعال دلایا گیا، طعنے دیے گئے اور ان کی مخالف کی گئی، لیکن ۱۹۲۰ء میں جو فیصلہ انھوں نے کانگریس کے نظام کی حمایت کا کیا تھا، اس کے بارے میں ان کے دل کے اندر کبھی شک اور تذبذب پیدا نہیں ہوا۔ خاص کر جب کہ ۱۹۲۹ء میں کانگریس نے یہ اعلان کر دیا کہ ہندوستان کی آخری منزل آزادی کامل ہے۔ ہندوستان کے مسائل کے بارے میں ان کے واضح رویے اور کانگریس کی حمایت کی بنا پر انھیں بہت سے اعتراضات اور مخالفتوں کا سامنا کرنا پڑا۔

ان تمام مسائل میں جس مسئلے نے تلخ ترین جھگڑا کھڑا کیا وہ ہندو مسلم اتحاد کا مسئلہ تھا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ ہندوستان کے باشندوں کو مذہبی اختلافات کے باوجود ایک متحدہ قوم بننا چاہیے تاکہ آزادی حاصل ہو۔ اور سب کے فلاح و بہبود کی حکمت عملیوں کی کارروائیاں کی جا سکیں۔ ایک تقریر میں انھوں نے کہا کہ زمانۂ حاضرہ کی قومیں ملک کی بنیاد پر بنی ہیں نہ کہ نسل اور مذہب کی بنیاد پر۔

اقبال نے یہ سمجھا کہ انھوں نے اس تصور پر حملہ کیا ہے کہ قومیت کی اصل اساس مذہب ہے اور جس قومیت کی بنیاد نسل، زبان یا ملک ہے وہ ملعون ہے! ان کے نزدیک ملک اور علاقائی بنیاد پر قائم قومیت اسلامی تصور کے خلاف تھی۔ انھوں نے ایک بیان میں یہ بحث کی کہ (مولانا) مدنی کے دعوے کی تائید اسلامی لٹریچر سے نہیں ہوتی، انھوں نے ان کے علم کو بھی ناقص بتلایا اور ایک قطعے میں ان کا مضحکہ بھی اڑایا۔

مولانا حسین احمد نے مجبوراً جواب لکھا۔ کیوں کہ اقبال کے خیالات سے قومیت کے مفاد کو سخت نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا۔ یہ ایک مختصر رسالہ ہے جس کا نام ''متحدہ قومیت اور اسلام ہے'' (۲)۔

اس رسالے میں بڑے عالمانہ انداز میں انھوں نے مسئلے کے دو پہلوؤں پر بحث کی

ہے؛

(۱) قوم کے معنی اور اس کی تعریف اور یہ کہ قوم میں اور ملت میں کیا فرق ہے؟ اور

(۲) قرآن، حدیث اور اسلامی تاریخ وغیرہ اسلامی و تاریخی مآخذ اس بارے میں کیا بتلاتے ہیں؟

انھوں نے ابتدائی، متوسط اور حال تینوں زمانوں کے عربی لغات کا ذکر کیا ہے- یہ بات ثابت کرنے کے لیے لفظ ''قوم'' سے علاوہ اور معنوں کے جن میں وہ استعمال ہو سکتا ہو مراد مردوں اور عورتوں کا وہ گروہ ہے جو کسی مشترک مقصد کے لیے ساتھ مل کر جدوجہد کرنے کے لیے اپنے آپ کو پابند کرلیں- ضروری نہیں ہے کہ وہ مقصد مذہبی ہی ہو-

قرآن کا طرزِ کلام اس معنی کی تصدیق کرتا ہے- کیوں کہ قرآن نے خدا کے پیغمبروں اور ان پر ایمان لانے والوں اور نہ لانے والوں، دونوں کو ایک قوم کہا ہے- مثلاً؛ محمد (ﷺ) اور قریش! قرآن میں ایک ایسے گروہ کا تصور بھی موجود ہے جو مختلف مذاہب کے لوگوں سے مرکب ہو- مثلاً پیروان عاد اور فرعون! لیکن پیغمبر اسلام (علیہ السلام) کی مثال اس معنی کی تائید میں سب سے زیادہ یقین دلانے والی شہادت ہے کیوں کہ اپنی پیغمبری کے چودھویں سال محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کے یہودیوں اور اپنے مسلمان پیروؤں کو اس بات پر متحد کیا اور دونوں نے اقرار صالح کے ساتھ یہ معاہدہ کیا کہ وہ بت پرست عربوں کے خلاف جو مدینہ پر حملہ کرنے کی تیاری کر رہے تھے، جنگ کریں گے- شرائط معاہدہ یہ تھے کہ ہر فریق اپنے مذہب کی پیروی میں آزاد ہوگا- لیکن بقیہ تمام معاملات میں یہودی اور مسلمان ایک قوم متصور ہوں گے-

لفظ ''ملت'' کے بالکل مختلف معنی ہیں اس سے مراد صرف وہ گروہ ہوتا ہے جو مذہب اور احکام الٰہیہ (شریعت) کی بنیادوں پر منظم ہو- اس کا اطلاق ہر مذہبی گروہ پر ہو سکتا ہے خواہ اس کے افراد کا مشترک مذہب کوئی بھی ہو-

چناں چہ ان سب کا نتیجہ یہ ہے کہ اسلام غیر مسلموں سے مل کر ایک متحدہ قومیت کی

تعمیر میں کوئی رکاوٹ نہیں ڈالتا- بلکہ غالباً وہ اس کی ہمت افزائی کرتا ہے- دیگر تصورات اس اتحاد کی زبردست تائید کرتے ہیں- مثلاً ہندو اور مسلمان دونوں زیادہ تر ایک ہی نسل کی پیداوار ہیں- سیکڑوں سال سے ایک ملک میں رہائش نے ان میں یکساں رویہ اور طرزِ زندگی بنا دیا ہے، وہ ایک مشترک زبان بولتے ہیں اور ان میں تاریخی روایات بھی مشترک ہیں- دونوں نے مل کر اپنا الگ الگ مذہب اور پرسنل لا قائم رکھتے ہوئے یکساں ادب، فنون لطیفہ اور موسیقی کو تعمیر کیا ہے- گاؤں اور شہروں میں وہ زندگی کے بے شمار مسائل میں ایک دوسرے سے تعاون کرتے ہیں - یہی حال اقتصادی امور، اسکولوں، کالجوں، ڈسٹرکٹ بورڈوں، میونسپل بورڈوں اور قانون ساز اسمبلیوں کا بھی ہے-

المختصر متحدہ قومیت کی تعریف حسب ذیل الفاظ میں کی جا سکتی ہے:

''ہماری مراد قومیت متحدہ سے اس جگہ وہی قومیت متحدہ ہے، جس کی بنا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مدینہ میں ڈالی تھی یعنی ہندوستان کے باشندے خواہ کسی مذہب سے تعلق رکھتے ہوں، بحیثیت ہندوستانی اور متحد الوطن ہونے کے ایک قوم ہو جائیں اور اس پردیسی قوم سے جو کہ وطنی اور مشترک مفاد سے محروم کرتی ہوئی سب کو فنا کر رہی ہے، جنگ کر کے اپنے حقوق کو حاصل کریں اور اس ظالم اور بے رحم قوت کو نکال کر غلامی کی زنجیروں کو توڑ پھوڑ ڈالیں، ہر ایک دوسرے سے کسی مذہبی امر میں تعرض نہ کرے، بلکہ ہندوستان کی بسنے والی تمام قومیں، اپنے مذہبی اعتقادات، اخلاق، اعمال میں آزاد رہیں، اپنے مذہبی رسم و رواج اور مذہبی اعمال و اخلاق آزادی کے ساتھ عمل میں لائیں اور جہاں تک ان کا مذہب اجازت دیتا ہو، امن و امان قائم رکھتے ہوئے اپنی اپنی نشر و اشاعت بھی کرتے رہیں، اپنے اپنے پرسنل لا اور کلچر (تہذیب) کو محفوظ رکھیں - نہ کوئی اقلیت دوسری اقلیتوں اور اکثریت سے ان امور میں

دست و گریباں ہو اور نہ اکثریت اس کی جدو جہد کرے کہ وہ اقلیتوں کو اپنے اندر ہضم کرلے" (۳)۔

اقبال نے اعتراض کے رخ سے جو قطعہ لکھا تھا اس کا یہ جواب دیا گیا ہے:

ترسم نہ رسی بکعبہ تو اے اعرابی کایں رہ کہ تو میروی بانگلستان است

(اے عرب کے صحرانورد! مجھے خوف ہے کہ تو مکہ کے مقدس مقام پر نہیں پہنچے گا کیوں کہ تو نے جو راہ اختیار کی ہے وہ تو انگلستان کو جاتی ہے)

جہاں تک ابو الاعلیٰ مودودی کا تعلق ہے۔ حسین احمد نے ان کے مذہبی آرا کی مکمل طور پر تردید کی، جن کے متعلق انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا کہ سنیوں کے عقائد کے بالکل خلاف ہیں اور خارجیوں اور اسی قسم کے لوگوں کی صف میں آتے ہیں۔ مودودی صاحب کا یہ کہنا کہ مسلمان صرف ایک اپنی علیحدہ سوسائٹی کے اندر ہی رہ سکتے ہیں اور غیر مسلموں کے ساتھ سیاسی اقتدار میں شریک نہیں ہو سکتے، بالکل غلط اور ناقابل قبول ہے۔

دستور کے بارے میں کہ آزاد اور بلا تقسیم ہندوستان کا آیندہ دستور کیا ہو؟ مولانا مدنی ایک واضح راے رکھتے تھے۔ حسب ذیل دفعات میں ان کا ملخص بیان کیا جا سکتا ہے (۴)۔

۱) ہندوستان کی حکومت جمہوری ہوگی اور اس کا صدر عام انتخاب سے چنا جائے گا۔ وہ سب سے ارفع آئینی افسر کے اختیارات برتے گا۔

۲) مرکزی حکومت میں مسلمان اقلیت میں ہوں گے، لیکن ان کے مذہبی، سیاسی اور اقتصادی حقوق کا تحفظ کیا جائے گا۔ مرکز صرف چند امور کو اپنے ہاتھ میں رکھے گا۔ دفاع، خارجہ پالیسی، رسل ورسائل، ٹرانسپورٹ اور مالیات۔ باقی امور صوبوں کے

دائرۂ اختیار میں ہوں گے۔ مذہبی امور کا تعلق بھی صوبائی حکومتوں سے ہوگا۔

۳) تعلیم ایک صوبائی مسئلہ ہوگا۔

۴) ہندوستان کی مشترکہ حکومت مسلمانوں کے مذہبی قوانین (شریعت) یا مسلمانوں کے قانون فوجداری کا نفاذ نہ کرے گی۔ یہ مسلمانوں کی اپنی ذمہ داری ہوگی۔

۵) حکومت کا نظام مختلف فرقوں کے مل جل کر کام کرنے کی بنا پر ہوگا۔

حسین احمد مدنی نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ حکومت کے نظام کے چلانے میں حصہ دار ہونے اور باہمی اتحاد کے معاہدے کے نفاذ سے مسلمانوں پر چند ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں ان کے الفاظ یہ ہیں:

> ''مسلمان غیر مسلم قوم سے بھی تعلقات قائم کرسکتا ہے اور اسلامی برادری کی امداد واعانت کرتا ہوا، ان معاہدوں کی پابندی کرنے کا بھی جو اس نے غیر مسلم قوم کے ساتھ کیے ہوں، مکلف ہوسکتا ہے، بلکہ اس امر کا بھی مکلف ہوگا کہ اگر کوئی دفعہ اس معاہدے کی، جو اس نے کسی غیر مسلم قوم سے کیا تھا، اسلام کی عالمگیر برادری کی امداد واعانت کے خلاف واقع ہو، تو اس کو دفعہ کی پابندی کرنی ہوگی اور اسلام کی عالم گیر برادری کی اعانت سے اس وقت دست کشی کرنی ضروری ہوگی'' (۵)۔

حسین احمد نے مسلم لیگ کی سیاسیات کو اپنے اصول کی بنا پر جانچا اور ان کو نہ صرف مجموعی طور پر کل ہندوستان کے لیے بلکہ مسلمانانِ ہند کے واسطے اور دنیا کے واسطے مضرت رساں پایا۔

انھوں نے مسلم لیگ کی تاریخ کا جائزہ لیتے ہوئے بتلایا کہ اس کی ابتدا ۱۹۰۶ء میں برطانوی افسران کی ترغیب پر آرچ بول (Archbold) پرنسپل ایم۔اے۔او کالج علی گڑھ کو درمیان میں ڈال کر ہوئی۔ لیگ کے کرتا دھرتا وہی لوگ تھے جنھوں نے ۱۹۰۶ء کے

شملہ ڈیپوٹیشن کی تنظیم کی تھی جو مولانا محمد علی کے الفاظ میں ''ایک خودسپردگی کا کارنامہ تھا'' یہ گروہ اونچے طبقے کے مسلمانوں پر مشتمل تھا - یعنی اہل ثروت، مالکان آراضی، حکومت سے مراعات، مثل ملازمتیں اور خطابات وغیرہ طلب کرنے والے، ان میں شاید کوئی بھی ایسا نہ تھا، جسے پبلک کا لیڈر یا مفادِ عامہ کے لیے کام کرنے والا کہا جاسکے- پہلے پانچ سالوں میں مسلم لیگ کی سالانہ کانفرنسیں زیادہ تر اظہارِ وفاداری، سیاسی ایجیٹیشن کی مذمت اور گورنمنٹ کی حمایت وامداد کے مواقع فراہم کرتی رہیں-

اس کے بعد ایک تبدیلی آئی کیوں کہ مسلمانوں کے حکومت سے رویے میں تبدیلی آئی تھی - جنگ بلقان اور پہلی جنگ عظیم نے مسلمانانِ ہند میں وسیع پیمانے پر غم وغصہ کی لہر دوڑادی اور لیگ کو مجبور ہو کر کانگریس کا انداز سیاست اختیار کرنا پڑا - ۱۹۱۸ء میں علماً ایک بڑی تعداد میں اس کے اندر شریک ہوگئے - لیکن جب ۱۹۲۰ء میں کانگریس کے سالانہ جلسے میں ترکِ موالات کی تجویز منظور ہوئی تو لیگ خوف زدہ ہوگئی-

۱۹۲۱ء میں لیگ نے قوم پرست سیاست سے ہٹ کر کانگریس کی مخالفت اور فرقہ وارانہ مفادات کی ترجمانی کا علم بلند کردیا-

مولانا حسین احمد کا خیال یہ تھا کہ اس کے بعد آئندہ کچھ عرصے تک لیگ کا رویہ روزافزوں تخریب اور بربادی کا رہا- مسلم لیگ نے فرقہ وارانہ نفرت کی آگ کو مشتعل کیا، لوگوں کو تشدد پر اکسایا، انتقام کے فلسفے کی تبلیغ کی اور چنگیز خاں اور ہلاکو کی مثال پیش کی - سیاسی حقوق کے حصول کے لیے راست اقدام کا اعلان کیا، کانگریسی حکومت کی سخت مذمت کی اور جنگ کی دھمکی دی-

مولانا مدنی نے لیگ کے دوقومی نظریے کو رد کردیا اور یہ پیشین گوئی کی کہ اس سے عظیم مضرات کا غالب اندیشہ ہے - اگر ہندوستان تقسیم ہوگیا تو ملک کے داخلی اور خارجی دونوں امور میں سخت مضرات کا سامنا کرنا پڑے گا - انھوں نے لکھا:

''اس کے برعکس (یعنی تقسیم کی صورت میں) اگر یہ موضوعات دو مرکز کے ماتحت تقسیم کر دیے جائیں اور مسلم اکثریت کے صوبوں کا دفاع، خارجہ پالیسی، رسل و رسائل وغیرہ ایک علیحدہ مرکز کے ماتحت دے دیے جائیں تو بحیثیت مجموعی ملکی وقومی نقصانات کے علاوہ اس کا سب سے زیادہ نقصان مسلمانوں ہی کو پہنچے گا - ان کی وحدت فنا ہو جائے گی، اقلیت کے صوبوں میں ان کی سیاسی واقتصادی حیثیت ختم ہو جائے گی - اور اکثریت کے صوبوں کی مرکزی حکومت نا قابل حل داخلی و خارجی مصائب میں مبتلا ہو جائے گی - بحیثیت مجموعی مسلم اکثریت کے صوبوں کی ہمہ گیر اقتصادی پسماندگی، پانچ میں سے تین صوبوں کا خود مکتفی نہ ہونا، ۳۹ - ۴۰ فیصد غیر مسلموں کی منظم اور مؤثر اقلیت کی مقاومت وغیرہ پاکستان مرکز کے وہ داخلی مسائل ہوں گے جن سے حکومت عہدہ برآ نہ ہو سکے گی، اور اپنی حالت کو سنبھالنے کے لیے کسی دوسری طاقت کا سہارا لینے پر مجبور ہوگی، جس کی وجہ سے اقتصادی زندگی کا توازن بیرونی حکومتوں اور غیر ملک سرمایہ داروں کے ہاتھ میں پہنچ جائے گا، مزید برآں یہ کہ حکومت اپنے وسائل کی قلت اور مصارف کی زیادتی کی وجہ سے ملکی کی دفاعی ذمہ داریوں کو بھی صحیح طور پر پورا نہ کر سکے گی، اس لیے اس ملک کے دفاع کو دولتِ مشترکہ برطانیہ کے دفاع سے وابستہ کرنا ہوگا - یا اپنے سیاسی مستقبل کی باگ اس کے ہاتھوں میں دینی پڑے گی اور اس طرح یہ نام نہاد سیاسی استقلال روس یا برطانیہ کی سیاسی واقتصادی غلامی میں تبدیل ہو جائے گا'' (۶) -

اس سلسلے میں پاکستان کے بارے میں انھوں نے مزید لکھا:

''اپنی کمزوری اور تباہ حالی کی وجہ سے نہ اس کو بین الاقوامی سیاست میں کوئی اہمیت حاصل ہو سکے گی اور نہ یہ حکومت اسلامی ممالک کی کوئی

> موثر امداد کر سکے گی۔ بلکہ روس اور برطانیہ کی سیاسی ریشہ دوانیوں کی آماج گاہ بن کر رہ جائے گی۔ ہندوستان اور پاکستان کے باہمی تعصبات سے برطانیہ کو پورا پورا فائدہ اٹھانے کا موقع میسر آئے گا اور اس طرح ہندوستان سے برطانیہ کے تسلط کے خاتمے کے باوجود از سرِ نو پاکستان اور ہندوستان میں اس کا اقتدار قائم ہو جائے گا'' (۷)۔

لیگ مسلمانوں میں جو خوف وہراس وسیع پیمانے پر پھیلا رہی تھی، اس پر انھوں نے بڑی احتیاط سے غور وفکر کیا اور دکھلایا کہ کس طرح یہ سب باتیں وہم وقیاس سے تعلق رکھتی ہیں اور محض مبالغہ آمیزی پر مبنی ہیں۔ انھوں نے اس کو ثابت کیا کہ اگر اس دستوری معاہدے کا جائزہ لیا جائے جس پر کانگریس کے لیڈران نے علماً کے ساتھ مل کر آزاد ہندوستان کی گورنمنٹ کے بارے میں سمجھوتا کیا تھا تو ہر معقولیت پسند انسان کو یقین آجائے گا کہ اس معاہدے میں مسلمانوں کے مذہبی، ثقافتی اور سیاسی مفاد کو پورے طور پر محفوظ کر دیا گیا ہے۔ ان کی رائے میں:

> ''پاکستان کے ان یقینی نقصانات کے مقابلے میں وہ متوقع خطرات بالکل بے حقیقت ہیں جو ہندستان کی ایک یونین کی صورت میں --- پیش آسکتے ہیں'' (۸)۔

بدقسمتی سے عقل وبصیرت کی روشنی میں جو مشورہ دیا گیا تھا وہ جذبات اور تعصبات کے سیلِ رواں کو روک نہ سکا۔

علمائے دیو بند جنھوں نے تحریک آزادی ہند میں ممتاز اور نمایاں حصہ لیا تھا انھوں نے جمعیت علمائے ہند کی بنیاد رکھی۔ جس کی غرض یہ تھی کہ چوٹی کے مسلم علما وفضلائے ہند مذہبی اور سیاسی امور پر متفقہ رائے قائم کر سکیں۔ مولانا محمود حسن اس کے پہلے صدر تھے اور ۱۹۲۰ء کی کانفرنس میں جو دہلی میں ہوئی اپنے خطبۂ صدارت میں اس کا لائحہ عمل اور ان

کارروائیوں کے اغراض ومقاصد ظاہر کیے ہیں۔

درحقیقت یہ جنگوں سے کھیلنے والے ایک قریب المرگ بوڑھے سورما کی اپنے ساتھیوں کے لیے ایک وصیت تھی کہ اس برسرحق جنگ کو جاری رکھیں اور اس وقت تک دم نہ لیں جب تک کہ فتح حاصل نہ ہو جائے جو قربانیاں دیوبند اسکول کے عالموں اور جمعیت العلمائے ہند نے حصول آزادی کے مقصد کے لیے دیں، وہ تحریک آزادی ہند کی تاریخ کا ایک درخشاں باب ہے۔ اس مقصد کے لیے ان کے دل میں کتنی لگن تھی، اس کا مظاہرہ ان کی روزانہ زندگی میں ہوتا تھا۔ کوئی قربانی ایسی نہ تھی جو انھوں نے پیش نہ کی ہو یا پیش کرنے کے لیے تیار نہ رہے ہوں، خواہ مالی ہو یا اور کسی قسم کی۔ ان لوگوں نے فیصلہ کر کے اپنی پوری زندگی نوعمری سے موت تک ایک بہت ہی معمولی آمدنی، قوت لایموت پر بسر کر دی یہ لوگ کم کھانے اور تکلیف اٹھانے ہی کو راحت وآرام قرار دیتے تھے اور اکثر تو اس پر مجبور ہوتے تھے کہ نیم فاقہ کشی پر بسر کریں۔ ان لوگوں نے سالہا سال جلاوطنی کی زندگی بسر کی، کبھی تو خود اختیاری اور کبھی دیگر طور پر یا برطانیہ کے جیل خانوں میں گزاری۔ ان کو گالیاں دی جاتی تھیں، ان کے ساتھ بُرا برتاؤ کیا جاتا تھا۔ زندگی کی معمولی آسانیاں ان کو فراہم نہیں کی جاتی تھیں اور قید خانے کے سب سے خراب کھانے پر ان کو رکھا جاتا تھا۔

محمود حسن، حسین احمد مدنی، عبیداللہ سندھی، ابوالکلام آزاد اور دوسرے بہت سے علماً نے ایک حرف شکایت زبان پر لائے بغیر ان سختیوں اور زیادتیوں کو برداشت کیا جو ان پر لادی گئی تھیں، ان کا انھوں نے یہ سمجھ کر خیر مقدم کیا کہ یہ سب، بنی نوع انسان اور خدا کی خدمت کی راہ کے لازمات ہیں۔

اس دور میں مسلم افکار کی رفتار کا جائزہ لینے سے متعدد قابل لحاظ نتیجے نکلتے ہیں۔ کرزن کے وائسرائے شپ کے زمانے میں ہندوستان کی سیاست کی ایک تیز کروٹ نمایاں ہے۔ جس کا نتیجہ اولاً تو یہ ہوا کہ بیرونی حکومت کا جو خوف بیٹھا ہوا تھا، اس کی جگہ تنقیدوں اور مخالفتوں نے لے لی۔ شکریہ اور وفاداری کے جذبات سرد ہونے شروع ہو گئے اور

باشندگانِ ہند کے دماغوں میں تلخی اور ذلت کا احساس پیدا ہو کر یہ خواہش بھر گئی کہ شہنشاہیت کے چنگل سے بہ ہر صورت رہائی حاصل کی جائے۔

دوسرے مسلمان قوم جس کے جذبات کے ساتھ گورنمنٹ اس طرح کھیل رہی تھی کہ پہلے بنگال کو تقسیم کیا اور پھر چند سال بعد اس پر نظر ثانی کر کے اسے رد کر دیا۔ گورنمنٹ کے اس رویے سے مسلمانوں کے دماغوں میں تذبذب پیدا ہوا اور وہ اپنے اعتماد اور اپنے وفادارانہ رویے کا محاسبہ کرنے لگے۔ یہ اور اسی کے ساتھ حکومت آل عثمان کو جس انجام تک پہنچا دیا گیا تھا، وہ بھی ان کے سامنے تھا، ان سب باتوں نے نہایت سختی سے سر سید احمد خاں کی پالیسی کی بنیادوں کو ہلا دیا، جس میں قریب نصف صدی تک مسلم فرقے کو بیم و رجا کی حالت میں حکمرانوں نے مبتلا اور ایک خواب آور موت کے گرداب میں پھنسا رکھا تھا۔ لیکن جب ہوا کا رخ بدلا اور قومی غیرت اور خودداری کا احساس ہوا تو ضمیر بیدار ہونے لگا۔

تیسرے مسلمانوں کے ایک وسیع حلقے میں نہایت تیزی سے سیاسی شعور پھیلا اور اسی کے ساتھ یہ احساس بھی پیدا ہوا کہ ہندوستان کی آزادی جس طرح ہندوؤں کے لیے ضروری ہے، اسی طرح مسلمانوں کے مفاد کے تحفظ کے لیے بھی ضروری ہے۔ اور یہ صرف ہندو مسلم اتحاد سے ممکن ہو سکتا ہے۔

چوتھے قومی یک جہتی کے بارے میں دو ایک دوسرے کے مخالف نظریے ابھرے ہندو اکثریت کا یہ خیال تھا کہ افراد کو اس طرح ایک دوسرے سے جوڑا جائے کہ ایک یک رنگ سوسائٹی بن جائے۔ دوسری جانب مسلم اقلیت کا خیال یہ تھا کہ یہ یک جہتی فرقوں اور گروہوں کا ایک وفاق ہو، مذہبی بھی اور علاقائی بھی اور ہر ایک کو اپنے مذہب اور اپنے کلچر کو قائم رکھنے کی آزادی ہو۔

پانچویں ان سب کا نتیجہ یہ تھا کہ اکثریت کا نظریہ تقریباً ایک واحد سوسائٹی اور ایک واحد طرز کی حکومت کا تھا اور اکثریت اس پر راضی تھی کہ فرقوں کو اس طور پر مراعات دے کہ اقلیتوں کے مذہب اور کلچر کے تحفظ کی ضمانت ہو۔ لیکن اس کا خیال تھا کہ مخصوص برتاؤ اس

طور پر فرقوں کے ساتھ اگر کیا گیا کہ ان کو مخصوص حقوق اور مراعات دیے گئے تو یہ جمہوریت کے اصول ''تمام شہریوں کی مساوات اور قوم کی یک جہتی'' کے منافی ہوگا۔

چھٹے جب کہ تمام مسلم جماعتیں اس پر راضی تھیں کہ مسلمانوں کی تنہا حیثیت کو تسلیم کر کے ان کے سیاسی، مذہبی، ثقافتی حقوق کی ضمانت دستور میں دی جائے۔ مسلم لیگ نے یہ رائے قائم کی کہ خواہ کیسی بھی ضمانتیں تحفظِ حقوق کی دی جائیں۔ ایک متحدہ ہندوستان میں جہاں ہندو اکثریت میں ہوں گے، ان پر عمل درآمد نہ ہو سکے گا۔ اس لیے اقلیتی مسئلے کا حل صرف یہ ہے کہ ہندوستان کو دو آزاد اور خودمختار حکومتوں میں بانٹ دیا جائے۔

اس کے خلاف مسلمانوں کی دوسری قوم پرور جماعتوں اور جمعیت العلمائے ہند نے تقسیم ملک کی تجویز کی مخالفت کی، جو ان کے خیال میں ہندوستان کے لیے اور اس سے زیادہ مسلمانوں کے لیے مضرت رساں تھی۔

آخر کار مسلم لیگ جیت گئی۔ اس کی کامیابی تین وجوہ سے ہوئی؛

۱۔ اول تو دولت اور اثر اس کے ساتھ تھے یعنی دولت مند مسلمانوں، زمینداروں اور تعلقہ داروں، راجوں مہاراجوں کے خاندان، بڑے بڑے تجار اور اعلیٰ مناصب کے پیشہ ور۔

۲۔ دوسرے اکثریتی فرقے کے لیڈر یا تو مسلمانوں کے خوف کے جذبات کی گہرائیوں کو ناپنے میں ناکام رہے یا اقلیتی مسائل کی پیچیدگیوں کے سمجھنے میں وہ ہندوستان کے مسائل کو برطانیہ کے مسائل کے مثل تصور کرنے کی جانب راغب تھے۔ جہاں کلچر کے اعتبار سے ایک متحدہ سوسائٹی ہے اور سیاسی اعتبار سے ایک وحدانی سوسائٹی، بدقسمتی سے مسلم لیگ اسے پسند نہیں کرتی تھی کہ مسلم فرقے کو اقلیت کی حیثیت دے، بلکہ یہ اکثریت سے برابری پر اپنے دعوے کی بنیاد رکھتی تھی جس نے ہندوؤں کے قدامت پرست طبقے کو ڈرا دیا۔

۳۔ لیکن سب سے اہم معاملہ جس سے ملک کی تقسیم ہوگئی حکومت کا رویہ تھا۔ گورنمنٹ نے مخالفین کانگریس مسلم لیڈران پر اپنی عنایت بے غایت اور سرپرستی میں اضافہ کر کے اور پروپیگنڈے کے ذریعے مسلمانوں کے خوف میں اضافہ کر کے اور ہندو مسلمانوں کے

اختلافات پر زور دے کر علاحدگی پسندی کے رجحانات کی ہر طرح سے ہمت افزائی کی۔ اس پروپیگنڈے میں سرکاری اور غیر سرکاری حضرات اور اینگلو انڈین پریس نے اہم کردار ادا کیا۔

حواشی

۱) مدنی، مولانا حسین احمد: نقش حیات، (حصہ دوم)، ص ۱۰

۲) ایضاً: متحدہ قومیت اور اسلام - ہندوستان اور پاکستان سے اس کے بے شمار ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں-

۳) ایضاً ، ص ۴۸

۴) مدنی، مولانا حسین احمد، مکتوباتِ شیخ اسلام (حصہ دوم): مکتوب ۳۴، ص ۱۰۵-۹۵

اس مقام پر مرتب نے مولانا مدنی کے ایک طویل خط کا مفہوم انگریزی میں بیان کیا تھا- مترجم نے اس کا ترجمہ کر دیا ہے تلخیص اور ترجمہ در ترجمہ کے اس عمل سے مولانا کا مفہوم غیر واضح اور مختلف ہو گیا بنا بریں مولانا کے مفہوم کو سمجھنے اور مولانا کے خیالات کے تفصیلی مطالعے کے لیے اس باب کے آخر میں مولانا کا مکمل خط بہ طور ضمیمہ شامل کر دیا ہے- (ا-س-ش)

۵) ایضاً :متحدہ قومیت اور اسلام، ص، ۶۵

۶) مکتوبات شیخ الاسلام ، ایضاً ، ص ۱۰۱-۱۰۰

۷) ایضاً ، ص ۱۰۱

۸) ایضاً ، ص ۱۰۱

ضمیمہ

محترم المقام زید مجدکم!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، مزاج شریف؟

والا نامہ باعثِ عزت افزائی ہوا - مجھ کو گوناگوں مصروفیتوں کی وجہ سے اس قدر فرصت نہیں ہے کہ آپ کے سوالات کا تفصیلی جواب عرض کرسکوں، اگرچہ آپ کے سوالات تفصیل طلب ہیں، لیکن تنگی وقت کی بنا پر مختصراً جوابات پر اکتفا کرتا ہوں-

اسلام نے کسی صورت میں بھی غلامی پر قناعت نہیں کی، بہت سی نصوص سے دلالۃً اور صراحۃً ثابت ہوتا ہے کہ اسلام کا تقاضا حکومت اور سربلندی ہے-

۱-قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے:

ھوالذی ارسل رسولہ بالھدی و دین الحق لیظھرہ علی الدین کلہ وکفی باللہ شھیداً (۱)

۲-جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

الاسلام یعلو ولا یعلی (۲)

۳-شامی میں ہے :

والملوک الذین یطیعونھم عن ضرورۃ مسلمون ولو کانت الاطاعۃ عن غیر ضرورۃ منھم فساق واما طاعۃ الکفرۃ فذاک مخادعۃ (شامی: جلد۳، ص:۳۶۶)(۳)

۴-اگر کسی اسلامی ملک پر کفار کا ہجوم ہوتو مسلمان پر ان کا دفع کرنا اور ان سے جہاد کرنا فرض عین ہوجاتا ہے اگر اس ملک کے مسلمان تساہل سے کام لیں تو یہی بتدریج تمام مسلمانانِ عالم پر فرض عائد ہوجاتا ہے (درمختار وحاشیہ ردالمختار: جلد۳،ص ۳۰۶ وعالمگیری، جلد۲)-

اس لیے ہندوستان کے تمام مسلمانوں کا فرض ہے کہ اس ملک کو کفار کے تسلط سے نجات دلانے کے لیے احکام کفار کی نافرمانی سے لے کر جہاد بالسلاح تک جو ذریعہ مقاومت بھی ان کے امکان میں ہو، اس کو کام میں لائیں۔ مسلمانانِ ہند کی اجتماعی قوت اور ان کے موجودہ سیاسی احوال کے پیشِ نظر چوں کہ ہندوستان کے علماً اور تمام اہل الراے حضرات کا اس پر اتفاق ہے کہ حکومت مسلطہ کے خلاف متشددانہ ذرائع سے جنگ کرنا مسلمانوں کی وسعت اور طاقت سے باہر ہے، اس لیے پرامن ذرائع ہی اختیار کرنا مسلمانوں کا مذہبی فریضہ ہے، لیکن اگر تنہا مسلمان اس قسم کی جدوجہد کریں تو ناکامی بدیہی ہے، اور مسلمانوں کے لیے اس کے سیاسی واقتصادی نقصانات بدیہی ہیں۔ اس لیے حکومت کے خلاف پرامن جدوجہد کی کامیابی کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہندوستان کی دوسری قومیں بھی اس میں شریک ہوں، مختلف قوموں کے اس اشتراک کی وجہ سے آزادی کے بعد ملک میں جو نیا نظام قائم ہوگا، اس کی تعمیر میں مسلم وغیر مسلم دونوں شریک ہوں گے۔ یہ مشترکہ نظام اگرچہ مکمل طور پر اسلامی معیار کے مطابق نہ ہوگا، تاہم اس میں مسلمانوں کا ایک اہم اور مؤثر عنصر ہوگا، اب یہ خود مسلمانوں کی حکمتِ تبلیغ پر منحصر ہے کہ وہ آنے والے نظام کو کس حد تک اسلامی معیار پر ڈھال سکتے ہیں، ان ہی وجوہ سے آزادی کے بعد قایم ہونے والے مشترکہ نظام کو موجودہ نظام کے مقابلے میں اہون البلیتین قرار دیا جاتا ہے، اس پر بحث کرتے ہوئے بطورِ اصول اس حقیقت کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ اس ضروری تمہید کے بعد ہندوستان کے آیندہ نظام حکومت سے متعلقہ سوالات کا جواب بہ ترتیب حسب ذیل ہے:

۱۔ ہندوستان کا آیندہ نظام جمہوری ہوگا، جس میں بالواسطہ یا بلاواسطہ انتخاب کے ذریعے معینہ عرصہ کے لیے ایک صدر جمہوریہ کا انتخاب ہوتا رہے گا۔ صدر جمہوریہ کبھی مسلمان ہوگا، کبھی غیر مسلم ہوگا لیکن اس کو شاہانہ اختیارات حاصل ہوں گے۔

۲۔ مرکزی حکومت میں غیر مسلموں کے مقابلے میں مسلمانوں کا تناسب اگرچہ کم ہوگا لیکن

بنیادی آئین میں مسلمانوں کے لیے ایسے تحفظات رکھے جائیں گے کہ مسلمانوں کے مذہبی وسیاسی واقتصادی حقوق پوری طرح محفوظ رہیں گے اور مضامین جو مرکزی حکومت کے ماتحت ہوں گے، وہ بہت ہی محدود ہوں گے، مثلاً دفاع، معاملات خارجہ، رسل ورسائل اور بعض محدود مالی اختیارات اس کے علاوہ تمام معاشرتی اور تمدنی مسائل صوبوں کے اختیارات ہوں گے، اس لیے اس سلسلے میں قوانین شرعی کے اجرا کے نفاذ کا مسئلہ صوبائی حکومتوں سے متعلق ہے۔ مسلم اقلیت کے صوبوں میں بھی ایسے تحفظات دیے جائیں گے کہ مسلمانوں کے اپنے قوانین اور اپنے قانون شخصی (پرسنل لا) پر عمل کرنے کی آسانیاں حاصل ہوں۔

۳- نظام تعلیم صوبوں کے تحت اختیار ہوگا- اس لیے مسلم اکثریت کے صوبوں پر تو آپ کا سوال عائد ہی نہیں ہوتا (۴)- اقلیت کے صوبوں میں بھی) چوں کہ مسلمان صوبوں کے نظامِ حکومت میں مختلف تناسب کے ساتھ شریک ہوں گے، اس لیے ان کو حق ہوگا کہ حکومت سے اپنی مذہبی تعلیم کے تحفظ کا مطالبہ کریں، خواہ اس کے لیے مزید ٹیکس عائد کرنا پڑے یا بطور خود اپنی تعلیم کا انتظام کریں جس کی آزادی ان کو حاصل ہوگی - اگر نظام تعلیم اور تعلیمی نصاب مسلمانوں کے قومی وملی مزاج کے مخالف نہ ہو، محض اسکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں کی کلاسوں میں مسلم اور غیر مسلم طلبہ کے ایک ساتھ تعلیم حاصل کرنے سے کوئی خاص فرق نہیں پڑتا، جب کہ تعلیمی اداروں کے باہر مختلف ادارہ ہائے حکومت وتجارت وصنعت میں مسلم وغیر مسلم کی شرکت موجود ہے اور شہری ودیہاتی زندگی میں ان کے اشتراک سے گریز ناممکن ہے، مسلمانوں میں خالص اسلامی تہذیب کی اشاعت اور غیر اسلامی اثرات کی مدافعت، نجی اصلاحی اداروں کے ذریعے عمل میں لائی جاسکتی ہے۔

۴- ہندوستان کی آزادی کا سوال ایک ملکی اور قومی سوال نہیں ہے، بلکہ مسلمانوں کی ملی آزادی کا سوال ہے۔ انگریزی تسلط سے آزاد ہونے کے بعد اعلاءِ کلمۃ الحق کے وسائل اختیار کرنے کے لیے نہ صرف ہندوستان کے مسلمان موجودہ حالت سے بہتر حالت میں ہوں گے، بلکہ اسلامی ممالک کی غلامی کی زنجیریں بھی کٹ جائیں گی (۵) - اسلام کے

اجتماعی فرائض ادا کرنے کے لیے وہ ہندوستان کے مسلمانوں سے زیادہ آزاد ہوں گے اور ہندوستان کے مسلمان رضا کارانہ حیثیت سے مؤثر امداد کریں گے۔ ہندوستان کی مرکزی حکومت میں مسلمانوں کی مؤثر نمایندگی، پورے ملک میں ان کی کثیر تعداد، مختلف صوبوں میں ان کی خود مختار حکومتیں اور ان صوبوں کی جغرافیائی حیثیت مسلمانوں کی قومی و ملی خصوصیات اور ہمسایہ اسلامی ممالک سے ان کا مذہبی و سیاسی اتحاد و تعلقات اس بات کی ضمانت ہیں کہ ہندوستان کی خارجہ پالیسی اسلامی مصالح سے متصادم نہ ہوگی۔

۵- بلاشبہ اسلامی قوانین ہی دنیا کے لیے حقیقی امن و سلامتی کے ضامن ہیں۔ ہندوستان کی مشترکہ حکومت میں ان قوانین کی حاکمیتِ مطلقہ قائم نہ ہوگی اور نہ حدودِ شرعیہ جاری ہوں گی، لیکن یہ خود مسلمانوں کا علمی و عملی فریضہ ہے کہ وہ دوسری قوموں سے اسلامی قوانین کی یہ حیثیت تسلیم کرالیں: اہون البلیتیں آخری منزل مقصود نہیں ہوسکتی۔ مسلمانوں کے لیے سعی و عمل کی راہیں کھلی ہوئی ہیں۔ ہندوستان کی آزادی سے یہ راہیں بند نہیں ہوجائیں گی۔

۶- آپ کا یہ سوال تمام مغالطوں اور غلط فہمیوں کا سرچشمہ ہے، ہندوستان کا نظامِ حکومت خواہ ایک ہی یونین مرکزی کی بنیاد پر قائم کیا جائے، یا دو جداگانہ ریاستوں کے اصول پر بہرصورت مشترکہ نظام ہوگا، جس میں مسلم و غیر مسلم مختلف تناسب مگر برابر حقوق و اختیارات کے ساتھ شریک ہوں گے، محض عددی نسبت کے اختلاف سے ان کی مشترکہ حیثیت میں کوئی فرق پیدا نہ ہوگا (۶)۔ اس لیے مشترکہ نظام کو اسلامی نظامِ حکومت یا حکومتِ الٰہیہ نہیں کہا جاسکتا، جہاں تک صوبوں کے داخلی مسائل کا تعلق ہے، مرکز کی وحدت اور تعدد سے اس میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا، ایک مرکز کے ماتحت بھی صوبے اسی طرح خود مختار ہوں گے جس طرح دو مرکزوں کے ماتحت ان کو آزادی حاصل ہوگی، اس لیے اگر مسلمان چاہیں تو ایک یونین میں شریک رہتے ہوئے، اس معاشرتی، تمدنی اور اقتصادی مسائل میں اس حد تک اسلامی فکر کو بروے کار لاسکتے ہیں، جس حد تک غیر قوموں کا اشتراک اس کو برداشت کرسکتا ہے، پاکستان کے مشرقی و مغربی منطقوں میں بہ ترتیب ۳۹ اور ۴۰ کی نسبت سے ایک

منظم غیر مسلم اقلیت کی موجودگی کی وجہ سے خالص اسلامیت کو بروے کار لانے میں جو مشکلات سدراہ ہوں گی وہ باخبر لوگوں سے مخفی نہیں ہیں - البتہ دفاع، امور خارجہ، مواصلات، کرنسی اور بعض محاصل مالیہ کے بارے میں مرکز کی وحدت اور تعدد سے ایک فرق ضرور نمایاں ہوتا ہے، وحدت مرکز کی صورت میں یہ مضامین ایک ایسی یونین کے ماتحت ہوں گے جس میں مسلمانوں کا تناسب زیادہ سے زیادہ ۴۵ فیصد ہوگا، جو بجاے خود ایک اہم اور مؤثر تناسب ہے (۷) - لیکن اس صورت میں ملک کی طاقت منقسم ہو کر کمزور نہ ہوگی اور خارجی دراندازی کا امکان کم سے کم ہوگا، ہندوستان کی اس مرکزی قوت سے غیر مسلم اقوام کی طرح ہندوستانی مسلمان اور ایشیا کے دوسرے اسلامی ممالک بھی مستفید ہوں گے، اس کے برعکس اگر یہ موضوعات دو مرکز کے ماتحت تقسیم کر دیے جائیں اور مسلم اکثریت کے صوبوں کا دفاع خارجہ پالیسی، رسل و رسائل وغیرہ ایک علیحدہ مرکز کے ماتحت دے دیے جائیں تو بحیثیت مجموعی ملکی و قومی نقصانات کے علاوہ اس کا سب سے زیادہ نقصان مسلمانوں ہی کو پہنچے گا، ان کی وحدت فنا ہو جائے گی، اقلیت کے صوبوں میں ان کی سیاسی و اقتصادی حیثیت فنا ہو جائے گی اور اکثریت کے صوبوں کی مرکزی حکومت نا قابلِ حل داخلی و خارجی مصائب میں مبتلا ہو جائے گی - بحیثیت مجموعی مسلم اکثریت کے صوبوں کی ہمہ گیر اقتصادی پس ماندگی، پانچ میں سے تین صوبوں کا خود مکتفی نہ ہونا (۸)، ۳۹-۴۰ فیصد غیر مسلموں کی منظم اور مؤثر اقلیت کی مقاومت وغیرہ پاکستانی مرکز کے وہ داخلی مسائل ہوں گے، جن سے حکومت عہدہ برآ نہ ہو سکے گی، اور اپنی حالت کو سنبھالنے کے لیے کسی دوسری طاقت کا سہارا لینے پر مجبور ہوگی، جس کی وجہ سے اقتصادی زندگی کا توازن بیرونی حکومتوں اور غیر ملکی سرمایہ داروں کے ہاتھ میں پہنچ جائے گا مزید برآں یہ حکومت اپنے وسائل کی قلت اور مصارف کی زیادتی کی وجہ سے ملک کی دفاعی ذمہ داریوں کو بھی صحیح طور پر پورا نہ کر سکے گی (۹) - اس لیے اس ملک کے دفاع کو دولتِ مشترکہ برطانیہ کے دفاع سے وابستہ کرنا ہوگا یا اپنے سیاسی مستقبل کی باگ اس کے ہاتھوں میں دینی پڑے

گی اور اس طرح یہ نام نہاد سیاسی استقلال روس یا برطانیہ کی سیاسی و اقتصادی غلامی میں تبدیلی ہو جائے گا (۱۰)- اپنی کمزوری اور تباہ حالی کی وجہ سے نہ اس کو بین الاقوامی سیاست میں کوئی اہمیت حاصل ہو سکے گی اور نہ یہ حکومت اسلامی ممالک کی کوئی مؤثر امداد کر سکے گی، بلکہ روس اور برطانیہ کی سیاسی ریشہ دوانیوں کی آماجگاہ بن کر رہ جائے گی، ہندوستان اور پاکستان کے باہمی تعصبات سے برطانیہ کو پورا پورا فائدہ اٹھانے کا موقع میسر آئے گا، اور اس طرح ہندوستان سے برطانیہ کے تسلط کے خاتمے کے باوجود از سرنو پاکستان و ہندوستان میں اس کا اقتدار قائم ہو جائے گا- پاکستان کے ان یقینی نقصانات کے مقابلے میں وہ متوقع خطرات بالکل بے حقیقت ہیں، جو ہندوستان کی ایک یونین کی صورت میں غیر مسلم اقلیت کی وجہ سے پیش آسکتے ہیں- اس لیے پاکستان مسلمانوں کے لیے اہون البلیتین نہیں ہے، بلکہ ہندوستان کی ایک مرکزی حکومت اہون البلیتین ہے- (۱۱)

۷- ہندوستان دارالحرب ہے، وہ اس وقت تک دارالحرب باقی رہے گا، جب تک اس میں کفر کو غلبہ حاصلِ رہے گا، دارالحرب کی جس قدر تعریفات کی گئی ہیں اور جو شروط بیان کی گئی ہیں، وہ سب اس میں موجود ہیں- اس سلسلے میں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی، حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس اللہ اسرارہم وغیرہما نے اپنے فتاویٰ میں اس موضوع پر جو بحثیں فرمائی ہیں، ان پر کوئی اضافہ نہیں کیا جا سکتا، مزید تفصیلات کے لیے جامع الرموز: جلد۳، کتاب الجہاد، شامی: جلد۳، ص ۳۶-۳۳۵ اور فتاویٰ عالمگیری: جلد۲ باب استیلاءِ الکفار وغیرہم ملاحظہ فرمائیے-

۸- الف): دارالحرب میں غدر اور خیانت کے سوا ہر طریقے سے اہل حرب سے اموال حاصل کرنا مسلمانوں کے لیے مباح ہے- اس لیے مسلمان اور حربی کے درمیان معاملۂ سود پر سود کا اطلاق ہی نہیں ہوتا- طرفین کا اصول ہے، ''لان الرباء لایجری بین المسلم والحربی فی دارالحرب'' (۱۲)- امام ابو یوسف کے نزدیک حربی کے ساتھ بھی سودی معاملات جائز نہیں ہیں، جو لوگ از راہِ تقویٰ دارالحرب میں سود لینے

سے اجتناب کرتے ہیں وہ امام ابو یوسفؒ کے اسی مسلک پر عمل پیرا ہیں - لیکن یہ تمام تفصیلات اسی صورت میں ہیں - جب کہ سود لینے والا مسلمان ہو اور سود دینے والا حربی ہو- مسلمان کا مسلمان سے سود لینا، یا غیر مسلم کو سود دینا متفقہ طور پر ناجائز ہے-

(ب): سرکاری بنکوں میں اور ان میں جن کے مالک غیر مسلم ہوں ، روپیہ جمع کرنا جائز نہیں، کیوں کہ اس روپیہ سے وہ کاروبار کر کے مالی استفادہ حاصل کرتے ہیں، اور اسی کے منافع کو اسلام اور مسلمانوں کی تخریب پر صرف کیا جاتا ہے- لیکن جمع کرنے کے بعد اس کا سود نہ لینا اور اس کو بنکوں میں چھوڑ دینا بھی جائز نہیں ہے- اس روپیہ کو جو بنکوں کے سود کے ذریعے حاصل ہوتا ہے، مسلمانوں کے اجتماعی مقاصد میں صرف کر دینا چاہیے- عالمگیری میں ہے وما اوجف المسلمون علیه من اموال اهل الحرب بغیر قتال یصرف فی مصالح المسلمین ۰۰۰ (۱۳) الخ (جلد۲، کتاب السیر، ص ۲۱۸) تفصیلات کے لیے ردالمختار: جلد۳، ص، ۳۴۵ اور شرح السیر الکبیر: جلد۳، ص۱۴، ۱۷۸، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۲۹، عالمگیری: جلد۲، ص۲۱۰ وغیرہ ملاحظہ فرمایئے-

(ج): ہندوستان کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی: (۱۴)

(د) استعانت بالمشرکین اور ان کے ساتھ اشتراک عمل کے بارے میں مولانا محمد شفیع صاحب و مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی وغیرہما کی جانب سے جو فتاویٰ دیے گئے ہیں (۱۵)، ان کے جوابات بھی اخبارات اور مستقل رسائل کی صورت میں شائع ہو چکے ہیں جمعیت علمائے ہند کے دفتر سے یہ جوابی فتاویٰ حاصل کیے جا سکتے ہیں- مجملاً یہ ہے کہ جن لوگوں نے عدم جواز کا فتویٰ دیا ہے، انھوں نے حالات کا صرف ایک رخ نمایاں کیا ہے، بلاشبہ اگر مسلمانوں میں بذاتِ خود قوتِ مقاوت موجود ہو اور استعانت بالکفار میں فتنے کا خوف نہ ہو تو استعانت صرف اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ اسلام کا حکم ظاہر اور غالب رہے، جیسا کہ قائلین عدم جواز نے تصریحات پیش کی ہیں، لیکن اگر مسلمانوں میں بذاتِ خود مقاومت (کی قوت) موجود نہ ہو اور ان کے لیے کوئی دوسری جائے پناہ بھی نہیں

ہے، تو اختیار اہون البلیتین کے اصول کے ماتحت بعض کفار کا مقابلہ بعض کفار کی استعانت سے جائز ہے، جیسا کہ حضرت اُم سلمہؓ کی حدیث سے واضح ہوتا ہے۔ (شرح السیر الکبیر: جلد ۳، ص ۱۸۷) خصوصاً جب کہ مسلمانوں کے مفاد اور مصالح بھی پیش نظر ہوں تو ایسی استعانت بالکفار کے جواز میں شبہ نہیں ہے، چناں چہ شرح السیر الکبیر میں اس قسم کی جزئیات بکثرت بیان کی گئی ہیں:

۱ – ولو قال اهل الحرب للاسراء فيهم قاتلوا معنا عدونا من المشركين ......الخ (۱۶) کے ماتحت شارح سرخسی نے فرمایا فلا رخصة فى ذالك الا علىٰ اعزاز الدين والمدفع عن نفسه (جلد ۳، صفحہ ۲۴۲-۲۴۱)

۲ – ولو قال لا سراء قاتلوا معنا عدونا من اهل الحرب اخرين علىٰ ان نخلى سبيلكم اذا انقضت حربنا ...... الىٰ فلا باس بان يقاتلوا معهم – شارح نے اس صورتِ مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے، اس اعتراض کو بھی دفع کیا ہے، جو عام طور پر پیش کیا جاتا ہے (۱۷)۔

۳ – قال قيل كيف يسعهم هذا وفيه قوة على المسلمين لانهم اذا ظفروا بعدوهم فامنوا اجانبهم اقبلوا على قتال المسلمين وربما يا خذون منهم الكراع والسلاح فيقودون بها على المسلمين، قلنا ذالك موهوم ومايحصل لهم من النجاة عن اسر المشركين بهذا القتال معلوم فيترجح هذا الجانب –: (صفحہ ۴۳-۲۴۲)۔(۱۸)۔

وان كانوا فى حزوبلد يخافون على انفسهم الهلاك فلا باس بان يقاتلوا معهم المشركين اذا قالوا افخرجكم من ذالك لان فى هذا القتال غرضاً صحيحا وهو دفع البلاء والضرر الذى نزل بهم – (ص ۲۴۳)۔(۱۹)۔

۴ – ولوان هل الحرب ارسلوا الاسراء خاصة ان يقاتلوا اهل الحرب

اخرین وجعلوا لا میر من الاسراء وجعلوا له ان یحکم بحکم اهل الاسلام وسلموا لهم الغنائم یخرجونها انی دار الاسلام فلا باس بالقتال علی هذا اذا خافوهم اولم یخافوا لانهم یقاتلون وحکم الاسلام هو الظاهر علیهم ویکون الجهاد ذالک جهاد امنهم -
(ص-۲۴۷)-(۲۰)-

جوازِ استعانت کی ان صورتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہندوستان کے مشرکین کے ساتھ ان شرائط پر اشتراکِ عمل کرنا کہ اس مشترکہ جدوجہد میں فتح حاصل کرنے کے بعد؛

۱- ملک کے نظام میں ان کا ایک مؤثر حصہ ہوگا-

۲-مسلمانوں کا قانونِ شخصی (پرسنل لا) محفوظ ہوگا اور ان کو اس پر عمل کرنے کی آزادی ہوگی-

۳-مسلمانوں کے مذہبی ادارے، اوقاف، مساجد، مقابر وغیرہ محفوظ رہیں گے-ان کا کلچر اور تہذیب وتمدن محفوظ رہے گا-

۴-گیارہ میں سے پانچ صوبوں میں مسلم اکثریت کی حکومتیں قائم ہوں گی، جو تمام داخلی معاملات، قانون سازی، نظام تعلیم، اِقتصادی نظام کے قیامِ، معاشرتی اور تمدنی مسائل میں پوری طرح بااختیار ہوں گی، کیا مسلمانوں کے مفاد اور مصالح کے لحاظ سے مفید نہیں ہے؟ یہ مصلحتیں ومفادات ان اغراض سے بہت زیادہ اہم ہیں-جن کی بناپر استعانت بالمشرکین کی اجازت دی گئی ہے-اس لیے ہندوستان کی (تحریک) آزادی (میں) غیر مسلم جماعتوں اور قوموں سے اشتراک عمل کرنا نہ صرف جائز بلکہ ضروری ہے-واللہ اعلم والیہ یعول الحق وھو یہدی السبیل-

ننگِ اسلاف
حسین احمد غفرلہ

حواشی

۱- وہی ہے جس نے بھیجا اپنا رسول سیدھی راہ پر اور سچے دین پر تا کہ اوپر رکھے اس کو ہر دین سے اور کافی ہے اللہ حق ثابت کرنے والا-

۲- سربلندی تو اسلام ہی کو ہے، کوئی اس پر حاکم نہیں-

۳- اور وہ بادشاہ جنھوں نے غیر مسلم حکومت کی ضرورۃً اطاعت کر لی ہے مسلمان ہیں اور اگر ان کی اطاعت بلا ضرورت کے ہو تو فاسق ہیں، لیکن کفار کی اطاعت سو یہ وقتی تدبیر ہے-

۴- جتنا حصہ اس وقت پاکستان کہلاتا ہے وہ تب بھی قدرتی طور پر مسلم اقتدار کے ماتحت ہوتا، مزید برآں مشرقی پنجاب اور مغربی بنگال بھی اسی اقتدار کے ماتحت ہوتا کیوں کہ یہ تمام علاقہ جو مشرقی پنجاب اور ہماچل پردیس اور پٹیالہ یونین پر مشتمل ہے- صوبۂ پنجاب کا حصہ تھا، جہاں اکثریت مسلمانوں کی تھی اور اس بنا پر پشاور اور کراچی سے سہارن پور تک مسلم اقتدار کے ماتحت آتا، کشمیر کا سوال بھی خود بخود حل تھا اس طرح بنگال کا صوبہ آسنسول تک جس میں کلکتہ اور مغربی بنگال کے تمام اضلاع شامل تھے، آسام میں مسلمانوں کی اکثریت نہیں تھی لیکن مسلمان وہاں چونتیس فیصد تھے، باقی میں ہندو اور پہاڑی علاقہ کی اقوام شامل تھیں، ہندو بھی چونتیس فیصد تھے، یا پینتیس اور توازن مسلمانوں کے ہاتھ میں رہتا تھا، اسی بنا پر ۱۹۳۷ء میں سر سعد اللہ وہاں کے وزیر اعظم بنائے گئے تھے- یہی حال دہلی کا تھا- اس طرح نصف ہندوستان مسلمانوں کے زیر اقتدار آتا اور اس صورت میں مسلم اقلیت کے صوبوں میں بھی مسلمانوں کی نسبت بہت مضبوط ہوتی-

۵- ہندوستان کی تقسیم سے اس مقصد کو بہت دھکا لگا یہ مقصد قریب قریب فوت ہو گیا، کیوں کہ اول تو ہندوستان کی طاقت گھٹ کر نصف رہ گئی، پھر وہ بھی رات دن خود اپنے مسائل میں الجھی ہوئی- چناں چہ کشمیر یا نہروں کے پانی جیسے مسائل نے ہندو پاکستان دونوں کو ایک دوسرے کے برخلاف ایسی پیچیدگی میں مبتلا کر دیا ہے کہ کسی دوسرے بین الاقوامی مسئلے پر اثر انداز ہونے کے بجائے یہ دونوں ملک دنیا کی بڑی طاقتوں کے رحم و کرم کے محتاج بن گئے ہیں-

۶- علاوہ ازیں پاکستان ایسی نکیل ہے کہ دنیا کی کوئی بھی بڑی طاقت اگر اس کو تھامے رہے تو ہندوستان کا اونٹ بدک کر کبھی بھی کسی دوسری طرف نہیں جا سکتا - یہ تقریباً پچیس سال پہلے کی بات ہے جب پاکستان کا تصور جنم لے رہا تھا اور تبادلہ آبادی کی بھیانک تصویر کسی کے خواب میں بھی نہیں آئی تھی، اب جب کہ پاکستان بن چکا ہے اور غیر مسلموں کا تناسب بھی وہاں قائم نہیں رہا، تو کیا کوئی اس خالص مسلم اسٹیٹ کے متعلق دعویٰ کر سکتا ہے کہ وہاں اسلامی نظام حکومت یا حکومت الٰہیہ ہے - آج اس کے پرانے عقیدت مند بھی اس اعتراف پر مجبور ہیں کہ پاکستان کا موجودہ نظام حکومت نہ صرف اسلام کے دامن پُر تقدس پر بدنما داغ ہے، بلکہ موجودہ ملتِ اسلامیہ کے لیے بھی ننگ و عار ہے-

۷- جمعیت علمائے ہند اور قوم پرور مسلمانوں نے جو فارمولا کانگریس کے سامنے پیش کیا تھا اور اگست ۴۶ء کے اجلاس میں کانگریس نے اس کو تقریباً منظور بھی کر لیا تھا اس کی اہم دفعات یہی تھیں (۱) صوبے آزاد ہوں گے (۲) چند موضوعات کے علاوہ باقی جملہ مصرحہ اور غیر مصرحہ اختیارات صوبوں کے ہوں گے (۳) مرکز میں نمائندگی اس طرح ہوگی ہندو ۴۵ فیصد مسلمان ۴۵ فیصد اور دیگر اقلیتیں ۱۰ فیصدی-

۸- صوبہ سرحد، صوبہ سندھ اور صوبہ بلوچستان-

۹- جب کہ پاکستان بنے ہوئے دس سال ہو چکے ہیں، اس پیشن گوئی کی صداقت کا مشاہدہ فرمائیے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشاد گرامی اتقوا فراسته المومن فانه یری بنور الله او کمال قال صلی الله علیه وسلم کی تصدیق کیجیے- ترجمہ: مومن کی فراست اور دور اندیشی سے پرہیز کرو، وہ اللہ کے نور سے مستقبل کو دیکھتا ہے-

۱۰- ۴۵-۱۹۳۹ء کی جنگ عظیم (ثانی) نے برطانیہ کی جگہ امریکہ کو سیاست کا امام بنا دیا-

۱۱- دنیا میں شاید ہی کوئی پیشگوئی اس سے زیادہ سچی ثابت ہوئی ہو، کیا اسی پر کہا جاتا ہے کہ علماء سیاست نہیں جانتے؟

۱۲- کیوں کہ دارالحرب میں مسلم اور کافر کے درمیان سود کا حکم نہیں جاری ہوتا ہے-

۱۳- کفار کے جن املاک پر مسلمان بغیر جنگ کے قابض ہو جائیں، ان کی آمدنی مسلمانوں کے

مفاد عامہ پر صرف کی جائے گی۔

۱۴۔عشری زمین ہونے کی ابتدا پانچ صورتیں ہیں؛

(۱) اول یہ کہ کسی شہر اور گاؤں کے حربی کفار مسلمان ہو گئے تو وہ شہر اور گاؤں عشری ہو گا، یعنی ان کی اپنی تمام زمینوں کی پیداوار میں عشر (جو زکوٰۃ ہے) ادا کرنا ہو گا،

(۲) دوم یہ کہ ملک عجم کے بلاد کو مسلمانوں نے بزور شمشیر فتح کر لیا اور وہاں کی زمین مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دی گئی تو وہ بھی عشری ہو گی۔

(۳) سوم یہ کہ عرب کے بت پرستوں پر مسلمانوں نے بزور شمشیر فتح پائی تو وہاں کی سب زمین عشری ہو گی۔ اگر چہ وہ زمین مسلمانوں کے درمیان تقسیم نہ کی جائے، کیوں کہ جزائر عرب میں کفار کے قیام کی کوئی صورت نہیں ہے جو ان پر خراج لگایا جائے،

(۴) اسلامی مقبوضہ کی پرانی زمین جس پر کسی کا قبضہ نہ ہو، اس کو کسی مسلمان کا آباد کرنا اور عشری زمین سے قریب ہونا یا عشری پانی یا خراجی اور عشری دونوں پانی سے سیراب ہوتی ہو تب بھی عشری ہے،

(۵) کسی مسلمان نے اپنے گھر کی زمین کو باغ یا کھیت بنا لیا تو اس پر بہر حال عشر واجب ہے بشرطے کہ سیرابی صرف خراجی پانی سے نہ ہوتی ہو۔

زمین کے خراجی ہونے کی دو صورتیں ہیں؛

(۱) جب کفار کے ملک و بلاد کو مسلمانوں نے بزور شمشیر فتح کر لیا، لیکن زمین مسلمانوں میں تقسیم نہیں ہوئی، بلکہ زمین ان ہی کافروں کی ملک میں چھوڑ دی گئی۔ تو اس زمین پر مسلمان حاکم خراج مقرر کرے گا۔

(۲) کسی شہر، گاؤں یا ملک کے کافروں نے بغیر لڑائی و جہاد مسلمانوں کی اطاعت کر لی ہو اور صلح کر لی ہو تو اس صورت میں بھی ان مقامات کی زمین کافروں ہی کی ملک ہو گی اور اس پر خراج لگایا جائے گا، کتاب العشر والزکوۃ

۱۵۔ مولانا عبدالحق نافع مدظلہ نے نافع المہدی؟ رسالہ میں فاضلانہ جوابات دیتے ہوئے، تدریس سے کام لینے والے مولویوں کا بھانڈا پھوڑ دیا ہے اور حضرت امام العصر نے کو مجتہدانہ

انداز اپنے اس والا نامہ میں اختیار فرما کر اصولی نکتوں پر اکتفا فرمایا ہے جو اپنی جگہ سب سے بڑی حجت ساطعہ ہے، سچ ہے، لکل فن رجال"۔

۱۶- اگر کفار اپنے مسلمان قیدیوں سے کہیں کہ ہمارے ساتھ ہمارے مشرک دشمنوں سے جنگ کرو۔ تو بقول شارح سرخسی اجازت نہ ہوگی، البتہ دین اسلام کی ترقی اور اپنے اوپر سے مصیبت دور کرنے اور جان بچانے کے لیے جنگ کرنا جائز ہوگا۔

۱۷- اگر کفار مسلمان قیدیوں سے کہیں کہ ہمارے دشمنوں سے ہمارے ساتھ جنگ کرو اور ہم اختتام جنگ پر تم کو رہا کردیں گے، تو اس شرط پر ان کی امداد میں مسلمان جنگ کر سکتے ہیں۔

۱۸- اگر اس پر یہ اعتراض ہو کہ مذکورہ بالا شکل میں بھی مسلمانوں کی قوت کمزور ہو جائے گی، کیوں کہ کفار اپنے حریف پر غلبہ حاصل کرنے کے بعد اپنے دشمنوں سے اطمینان حاصل کر کے مسلمانوں کے خلاف برسرپیکار ہوں گے اور مسلمانوں کا ساز و سامان ان سے چھین لیں گے اور اس طرح مسلمانوں کے مقابلے میں ان کی طاقت مضبوط ہو جائے گی، تو ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ اندیشہ وہمی ہے اور مسلمانوں کا کفار کی قید سے نجات پانا قطعی ہے، لہذا جنگ کرنے کی تجویز کو ترجیح حاصل ہے۔

۱۹- اگر مسلمان ایسے ملک میں ہوں جہاں ان کو اپنی ہلاکت کا خطرہ ہے تو اس صورت میں یہ مسلمان ان کافروں کے ساتھ مل کر ان کے مشرک دشمنوں سے جنگ کر سکتے ہیں بشرطے کہ کفار ان کے اس خطرے کو دور کرنے کا وعدہ کریں کیوں کہ اس جنگ کا جائز مقصد ہے، یعنی اپنے اوپر سے خطرہ اور ہلاکت دور کرنا۔

۲۰- اگر کفار مسلمان قیدیوں کو کافروں سے جنگ کرنے کے لیے بھیجیں اور مسلمان ہی کو مسلم فوج کا سردار بنائیں، اور اس مسلمان افسر کو یہ اختیار ہو کہ وہ احکام اسلامی کے مطابق فیصلہ کرے اور جو مال غنیمت حاصل کریں وہ ان مسلمانوں کے ہی حوالے ہو کہ وہ دارالاسلام میں لے جا سکیں تو اس صورت میں جنگ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، خواہ مسلمانوں کو ان سے خطرہ ہو، یا نہ ہو، کیوں کہ موجودہ صورت میں ان کی جنگ اسلامی قانون کے ماتحت ہوگی اور یہ جہاد خود ان کی طرف سے ہوگا، یہ جنگ غلبۂ اسلام کے لیے ہوگی اور ان کا یہ جہاد شرعی جہاد ہوگا۔

نوٹ: حضرت شیخ الاسلام کے اس مکتوب گرامی پر تمام حواشی مولانا نجم الدین اصلاحی کے قلم سے ہیں (ا-س-ش)

(۷)

مولانا ابوالکلام آزاد

جن کا دعویٰ یہ تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ایک نا قابلِ عبور خلیج حائل ہے۔ان کے مخالف مفکرین کی صف میں بہت سے قدامت پرست اور جدت پسند دونوں نقطۂ نظر کے اکابر علما تھے' جو ہندو مسلم اتحاد پر یقین رکھتے تھے اور اس کی تبلیغ بھی کرتے تھے۔مولانا ابوالکلام آزاد ان میں سب سے ممتاز تھے۔علوم اسلامیہ میں وہ اپنی عالمانہ اور فاضلانہ تصنیفات کے لحاظ سے اپنے ہم عصروں میں بہت ممتاز تھے۔قرآن وحدیث' فقہ واصول اور کلام میں نیز تاریخ اور سیرت کے علوم میں ان کا کوئی ہم سر نہ تھا۔انھیں عربی' فارسی اور اردو زبان اور ادب پر حیرت انگیز دسترس حاصل تھی۔علومِ مشرقیہ کے علاوہ یورپ کی تاریخ اور اس کے افکار خاص کر جو مذہب سے متعلق مباحثِ علمیہ' مغربی فلسفہ وغیرہ پر انھیں فاضلانہ عبور حاصل تھا۔

ذہن ودماغ کی خوبیوں کے علاوہ یعنی تیزی فہم وفراست' زورِ کلام اور حافظے کے کمالات میں وہ ایک یکتائے روزگار شخصیت کے مالک تھے۔تحریر اور تقریر دونوں میں وہ جدت اور تخلیقی اوصاف سے متصف تھے۔اُردو نثر پر انھیں غیر معمولی قدرت حاصل تھی۔وہ طنز ومزاح میں' شوخی تحریر وبیان میں' سنجیدہ وپرجوش اسالیب میں' اشارہ وکنایہ کے استعمال میں بہ راہِ راست ہدف تنقید بنانے میں سادہ نثر' مشکل پسندی اور شگفتہ نگاری میں' سخت سے سخت بات کو پرلطف بنا دینے میں' اختصار واطناب کی معجز نمائی میں وہ اپنی مثال آپ تھے۔وہ تمام اصنافِ ادب اور ان کے اسالیب پر یکساں طور سے قادر تھے۔تحریر وتقریر دونوں میں گل افشانی اور شعلہ نوائی پر انہیں یکساں قدرت حاصل تھی۔وہ اپنے جوشِ بیان سے اپنے

قارئین وسامعین کو کہیں سے کہیں پہنچادیتے تھے۔ عربی و فارسی کے الفاظ وتراکیب' استعارات وتشبیہات' محاورات واشعار کے استعمال سے کبھی کبھی ان کے طرزِ ادا میں تصنع پر اعتراض کرنا ممکن ہے۔

وہ شاعر بھی تھے لیکن ان کا اصل جوہر ذوقِ شاعری تھا۔ اشعار کے حسنِ انتخاب واستعمال میں ان کا کوئی جواب نہ تھا۔ وہ اشعار کے کثرتِ استعمال اور حسنِ تحریر سے نثر کو اشعار کا گل دستہ بنا دیتے تھے۔

وہ ایک جاذب شخصیت کے مالک تھے۔ وہ اپنی وضع قطع میں بظاہر آمرانہ تنہائی پسند' متکبر نما اور بڑے رکھ رکھاؤ کے شخص تھے۔ ان میں ذاتی اغراض بالکل نہ تھے اور وہ عوامی تعریف وتحسین سے قطعی بے نیاز تھے۔ وہ منصب اور دولت کو کبھی خاطر میں نہیں لاتے اور بڑے بڑے جلسوں سے دور بھاگتے تھے۔ لیکن وہ کسی سے نفرت یا بغض نہیں رکھتے تھے۔ معاف کرنا ان کی فطرت تھی۔ ان کو نہ تو تعریف و توصیف اپنی جگہ سے ہلا سکتی تھی اور نہ گالیاں اور اہانتیں ان کی رائے پر اثر انداز ہوسکتی تھیں۔ سیاسیات میں وہ فرقہ بندی اور گروہ بندی سے بلند تھے۔ دوسرے کے نقطۂ نظر کی رعایت' صلح ومصالحت' میل جول کے وہ خواہش مند تھے۔ لیکن ان میں ایک آہنی استقلال اور عزم تھا جسے کوئی چیز جنبش نہیں دے سکتی تھی۔ ایک بڑے وسیع پیمانہ پر ان کا احترام تھا اور ان پر اعتماد کیا جاتا تھا۔ تمام جماعتوں اور گروہوں کا ان کو اعتماد حاصل تھا۔ خواہ وہ کسی فرقے کے ہوں یا ان کا کوئی مقصدِ حیات ہو۔ لیکن ان کے آخری ایام میں مسلمانوں کے ایک بڑے حصے نے ان کی سیاست سے اختلاف بھی کیا۔ وہ ان چیدہ عالی دماغ ہندستانیوں میں تھے جو امتیاز اور شہرت کے طلب گار نہ تھے' لیکن لوگ ان کو تلاش کرتے تھے اور قیادت ان کے سر پر زبردستی تھوپ دی جاتی تھی۔ وہ آزاد شخص تھے جنھوں نے بلا امدادِ غیر خود اپنے آپ کو بنایا اور خود اپنے لیے علم وفکر کی راہیں تلاش کیں۔ ان کی پرورش اور پرداخت روایتی طرز کے قدامت پرست علما کے خاندان میں ہوئی' لیکن وہ ایسے تھے کہ انھوں نے جدید ذہن ومزاج کے ترقی پسند ہندوستانی لیڈروں کے دوش بدوش کام کیا اور ایک آزاد اور ترقی پذیر ہندوستان کے جنم لینے میں بہت بڑا حصہ لیا۔

ان کا نام محی الدین احمد' کنیت ابوالکلام اور تخلص آزاد تھا۔ ۱۸۸۸ء میں مکہ میں پیدا ہوئے۔ ان کے ہندوستانی والد مولانا خیرالدین علما کے ایک ممتاز خاندان کے وارث تھے' جو کئی نسلوں سے دہلی میں آباد تھا۔ مولانا خیرالدین ۱۸۵۷ء کے بعد ہجرت کرکے مکہ چلے گئے تھے اور وہیں انھوں نے ایک عرب

خاندان میں شادی کرلی تھی۔ مولانا آزاد کی عربی نژاد والدہ بھی علما کے ایک معزز خاندان سے تھیں۔ عربی ان کی مادری زبان تھی اور علم وتقویٰ کی روایت انہیں اپنے والدین سے ورثے میں ملی تھی۔ وہ بچپن ہی سے بہت ہونہار تھے اور ایک قبل از وقت نشو ونما پائے ہوئے بچے کی طرح تھے۔ ایک آزاد خیال، ذہین اور تنقیدی دماغ کے مالک تھے۔ انھوں نے روایتی تعلیم کا کورس درس نظامیہ پندرہ سال کی عمر میں مکمل کرلیا تھا، یعنی جس مدت میں لوگ اسے ختم کرتے ہیں اس کا صرف ایک تہائی وقت صرف ہوا۔

بارہ سال کی عمر میں انھوں نے شاعری شروع کردی تھی۔ تیرہ برس کی عمر میں ہندوستان کے رسائل میں مضامین لکھنے شروع کردیے تھے۔ چودہ برس کے ہوئے تو نہ صرف اخبارات کی ادارت میں معاونت کرتے تھے، بلکہ خود اپنا اخبار نکال لیا تھا۔ ان کی عمر کا سولھواں سال شروع ہوا تو انھوں نے خود اپنا مشہور رسالہ ''لسان الصدق'' نکالا اور شبلی وحالی جیسے فاضل، عالم اور ادیب ان کے علم کی پختگی پر انگشت بہ دنداں تھے۔

ابھی ان کی عمر چودہ پندرہ برس کی ہوگی کہ وہ قدیم روایتی معتقدات پر شک وشبہہ کا شکار ہونے لگے۔ ایک نازک صورت ان کے والد بزرگوار کے ان سخت خیالات سے پیدا ہوئی جو وہ وہابیوں کے بارے میں رکھتے تھے۔ سرسید احمد خاں کی تحریرات پڑھنے کے بعد اس کی رفتار میں تیزی آئی۔ وہ اپنے والد کا بڑا ادب واحترام کرتے تھے۔ لیکن ان کے دل پر اس سے چوٹ لگی کہ ان کے والد وہابیوں کے دینی عقائد اور ان کی آزاد خیالی کے غضب ناک طور پر مخالف تھے اور ان لوگوں سے جو ان سے اتفاق نہیں کرتے تھے۔ نامناسب کی حد تک عدم رواداری برتتے تھے۔ محبت اور انفرادیت کا دوطرفہ رجحان ان کے اندر ابھرا یعنی وہابیوں کی محبت اور سرسید کی عقل پسندی، ان دونوں نے مل کر ان کے پیروں سے تقلید کی بیڑی کو کاٹ دیا۔ ان کے ذہن نے عقل وبصیرت کے خلاف تقلید کو قبول کرنے سے انکار کردیا اور تجدید کو اختیار کرلیا۔ دوسرا قدم یہ تھا کہ انھوں نے روایت پسندی اور قدامت پسندی کے تحت محض تقلیدی طور پر مانے ہوئے احکام اور مسائل کا جائزہ لیا اور ان کو بھی رد کردیا۔ اس کے بعد ان کا دماغ شک وشبہ سے بھر گیا اور ایک وقت ایسا بھی آیا کہ انھوں نے مذہب کی اہمیت اور اس کی افادیت ہی سے انکار کردیا۔ اس کا لازمی نتیجہ مذہبی عقاید سے بیزاری اور خدا کا انکار ہوا۔ کچھ زمانے تک شک وشبہ کی تاریک

وادی کی صحرانوردی کرتے رہے۔اپنے کندھوں پر نہ ہٹنے والے دماغی فکراور روحانی غم کے بوجھ کولادے اپنی خاندانی روایات کے باغی کی حیثیت سے

لیکن آخرایک دن آیا جب وہ اس روحانی کشمکش اور باطنی بے یقینی سے کامیاب ہوکر نکلے۔ ان کے عقاید ازسرنو واپس آئے اور اس پختگی کے ساتھ آئے کہ پھر کسی امتحان یا آزمایش نے ان میں جنبش پیدا نہ کی اور علم و مطالعے کا مرحلہ ان کے عقاید کو متزلزل نہ کرسکا۔لیکن اس تجربے نے ان کو ایک مختلف انسان بنادیا۔اب مولانا جس مقام پر پہنچے تھے۔ بقول مولانا:

''اس کے بعد جوآخری منزل پیش آئی وہاں تو بجز متاع درد دل بازی اور جنس جاں سپاری و جاں فروشی کے اور کوئی چیز مقبول ہی نہ تھی۔''(۱)

اب ان کے خیالات میں جو تبدیلی پیدا ہوئی تھی اس کے دوسبب تھے‘ اول یہ کہ اسلام پر ان کا اعتقاد اب صرف عقلی بنیادوں پر منحصر نہ تھا‘ جو کبھی پایدار نہیں ہوتیں‘ دوسرے جو جدید آزادی انھوں نے حاصل کی تھی اس پر انہیں کامل اطمینان ہوگیا۔ مذہبی مسائل کے بارے میں ان کی وسیع النظری اور دوسرے مذاہب کے فہم واکرام میں اضافہ ہوا۔

مولانا آزاد نے اپنے والد کے انتقال (۱۵/اگست ۱۹۰۸ء) کے بعد آزاد ممالک اسلامیہ کا سفر کیا۔وہ عراق‘ شام‘ مصر اور ترکی گئے۔وہاں ان کو یہ معلوم ہوا کہ فضا جدید خیالات اور پرجوش احیاے قومی اور آزادی کی تحریکات سے بھری ہوئی ہے۔ جمال الدین افغانی نے (جن کی موت ۱۸۹۷ء میں واقع ہوئی) دنیاے اسلام میں آزادی‘ ترقی‘ احیاے مذہب اور استقلال قومی کے عزائم کو بیدار کردیا ہے۔عراق میں وہ ایران کے انقلابیوں سے ملے جو شاہ قاچار کی مطلق العنان حکومت کے خلاف لڑ رہے تھے تاکہ دستوری حکومت اور مشروطیں قائم کریں مصر میں ان سے افغانی‘ شیخ محمد عبدہ اور سعید پاشا اور مصطفیٰ کامل پاشا کے ساتھیوں سے بھی ملاقات ہوئی۔قسطنطنیہ میں انھوں نے نوجوان ترکوں کو دیکھا۔

جب وہ ہندوستان واپس آئے تو ان کے دماغ میں وہ انقلابی خیالات بھرے ہوئے تھے‘ جو عالم اسلام کے اندر جاری وساری تھے۔مسائل کی قدامت پرستانہ تشریحات اور تعبیرات کو جس کی ایک زندہ مثال ان کے والد تھے‘ سفر پر روانہ ہونے سے پہلے ہی ترک کردیا تھا لیکن ان کے دماغ میں مذہب اور

ادب اب تک تھا۔

اب تک ان کے ذہن میں تحریک استقلال کا تصور تھا۔ اگر چہ اس میں فرقہ واریت اور قومی تعصب کا کوئی شائبہ نہ تھا' لیکن سفر کے تجربات' مشاہدات اور مختلف ممالک کے انقلابیوں سے مل کر اور ان خیالات کے سن کر ان سے بحث و مباحثہ کے نتیجے میں اور وسعت پیدا ہوئی اور ان کی سمجھ میں آیا کہ آزادی کو انسان کی زندگی کے صرف ایک پہلو تک محدود نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ وہ انسان کے جملہ اعمال اور زندگی کے ہر شعبے پر حاوی ہونا چاہیے۔ صرف یہ کافی نہیں کہ اسلام کو ازمنۂ وسطیٰ میں کی گئی عقاید و احکام کی تشریحات کی زنجیروں سے آزاد کیا جائے بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی تعلیمات کو قرون اولیٰ کے حقیقی اسلام کی شکل میں پیش کیا جائے اور یہ بھی ضروری ہے کہ مسلمانوں کو مغرب کی ثقافتی اور سیاسی غلامی سے نجات دلائی جائے۔ کلکتہ کی عدالت میں جب ان کے مقدمے کی پیشی ہو رہی تھی تو انھوں نے اعلان کیا:

''اسلام کی تعلیم اس کی کتاب میں موجود ہے وہ کسی حال میں بھی جائز قرار نہیں دیتی کہ آزادی کھو کر مسلمان زندگی بسر کریں۔ مسلمانوں کو مٹ جانا چاہیے۔ تیسری راہ اسلام میں کوئی نہیں ہے۔ (۲)''

وہ اس نتیجے پر بھی پہنچے کہ

''دنیا کے چار سو ملین مسلمانوں کی آزادی ہندوستان کی آزادی سے ایک ہی دھاگے میں بندھی ہوئی ہے۔'' (۳)

اور ہندوستان کی آزادی ہندو مسلم اتحاد کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ ۱۹۲۱ء میں آگرہ خلافت کانفرنس کی صدارت کرتے ہوئے فرمایا:

''ہندوستان کے مسلمانوں کا یہ فرض شرعی ہے کہ ''ہندوستان کے ہندوؤں سے کامل سچائی کے ساتھ اتحاد و محبت کا پیمان باندھ لیں اور ان کے ساتھ مل کر ایک نیشن ہو جائیں۔''

سوال یہ تھا کہ ان خیالات کی اشاعت ہم وطنوں میں کس طرح کی جائے تا کہ ان کی زندگی اور ان کے کردار پر ایسا گہرا اثر پڑے کہ وہ جنگ آزادی کے اچھے سپاہی بن جائیں اور ایثار و قربانی کے راستے میں ان کے قدم پیچھے نہ ہٹیں۔ خطابت کے واسطے سے مسجد کے منبر سے لے کر عوامی اجتماعات تک مسلمانوں سے ان کا رشتہ قائم تھا اور صحافت کا بھی گیارہ بارہ سال کا طویل تجربہ حاصل تھا۔ مکمل حالات کا

جائزہ لینے کے بعد انھوں نے ایک ہفتہ وار اخبار اپنے خیالات کے نشر و اشاعت کے لیے نکالنے کا فیصلہ کیا۔

اس مہم کے آغاز کے لیے یہ وقت بہت مناسب تھا۔ دنیاے اسلام پر جو کچھ گزر رہی تھی۔ اس سے مسلمانوں کا دماغ بہت غم زدہ تھا۔ ۱۹۱۱ء میں اٹلی نے اعلان جنگ کر دیا تھا اور شمالی افریقہ میں طرابلس الغرب پر قبضہ کر لیا تھا۔ بلقان کی ریاستیں یورپ کی حکومتوں کے ورغلانے سے حکومت ترکیہ کے پرزے پرزے کرنے کی تیاری کر رہی تھیں۔ مراکش نے مجبور ہو کر فرانس کی حکم برداری تسلیم کر لی تھی۔ روسیوں نے مشہد کے واقعے کو جنم دیا اور ایران کی سلامتی کو خطرے میں ڈال رہے تھے۔ اتحاد ثلاثہ جو انگلستان، فرانس اور روس پر مشتمل تھا وہ اس کا انتہائی خواہش مند تھا کہ ''یورپ کے مرد بیمار'' (ترکی) کو جو وسطی یوروپین طاقتوں کے اتحادِ ثلاثہ کے سامنے اپنی بازی ہار گیا تھا، کو موت کے گھاٹ اتار دیا جائے۔

برطانیہ کے عالم گیر مفادات نے اسے ان پالیسیوں کے اختیار کرنے پر مجبور کر دیا تھا۔ جو شمالی افریقہ اور مشرق کے وسطی حصے کی مسلمان ریاستوں کے مفاد کے منافی تھیں۔ اس رجحان نے ہندوستانی مسلمانوں کے ساتھ رویے پر بھی اثر ڈالا۔ ۱۹۱۱ء میں تقسیم بنگال پر نظر ثانی اور بالآخر اس کی تنسیخ اس کی ایک مثال ہے۔

ہندوستان میں جو عام بے اطمینانی پھیلی ہوئی تھی اور جسے منٹو مارلے اصلاحات کا نفاذ بھی دور نہیں کر سکا تھا اس نے مسلمانوں کے غم و غصہ سے مل کر ایک دھماکے کا سروسامان پیدا کر دیا تھا۔ اس موقع پر آزاد نے ہفتہ وار ''الہلال'' کا اجرا کیا۔ یہ ایک کوہ آتش فشاں کے پھٹنے کے مشابہ تھا جو فضاے آسمانی میں آگ ہی آگ پھینکتا ہے اور زمین کے کل جغرافیائی رقبہ کو پگھلے ہوئے لاوے سے بھر دیتا ہے۔ مایوس مسلمانوں کو جو اپنی قسمت کا رونا رو رہے تھے جمود سے نکال کر ان کے دلوں کو عزم و حوصلے سے بھر دیا۔ اس نے ان لوگوں کے حسن ظن اور اعتماد پر بھی ضرب کاری لگائی جو مراعات حاصل کرنے کے لیے حکمرانوں پر بھروسا کرتے تھے۔

الہلال (کلکتہ) ایک مصور ہفتہ روزہ اخبار تھا۔ اس کا پہلا شمارہ ۱۳/ جولائی ۱۹۱۲ء کو شائع ہوا تھا۔ ۱۸/ نومبر ۱۹۱۴ء کو پہلا دور ختم ہوا۔ بندش کی وجہ اس کی دو ہزار روپے کی پہلی ضمانت کی ضبطی اور دس

ہزار کی نئی ضمانت داخل کرنے کا حکم تھا۔ اس سے پہلے ۱۴/و۲۱/ اکتوبر کا مشترکہ شمارہ دو مضامین (حدیث الجنود اور سقوط انٹورپ) اور ایک بلجین سپاہ کی تصویر جس کے کیپشن میں قرآن حکیم کی ایک آیت درج تھی، کو قابل اعتراض قرار دے کر ضبط کرلیا گیا تھا۔ چوں کہ دس ہزار کی نئی ضمانت کے بارے میں یقین تھا کہ حکومت یہ ضمانت بھی ضبط کرلے گی۔ اس لیے الہلال بند کردینے کا فیصلہ کرنا پڑا تھا۔ ایک سال کے وقفے کے بعد ۲۱/ نومبر ۱۹۱۵ء سے البلاغ کے نام سے مولانا آزاد نے دوسرا اخبار نکالنا شروع کیا، جسے عام طور پر الہلال کا دورِ ثانی کہا جاتا ہے۔ اپریل ۱۹۱۶ء میں مولانا کو کلکتہ سے خارج البلد کردیا گیا۔ وہ صوبہ بہار کے مقام رانچی چلے گئے۔ کچھ عرصے کے بعد انہیں وہیں نظر بند کردیا گیا۔ جنگ عظیم کے خاتمے کے بعد یکم جنوری ۱۹۲۰ء کو نظر بندی سے انہیں رہائی ملی۔

کلکتہ سے اخراج کے بعد البلاغ کو جاری رکھنا مولانا کے لیے ناممکن ہوگیا تھا۔ اس لیے ۱۷/و ۲۴/۳۰/ اپریل ۱۹۱۶ء کی تین اشاعتوں پر مشتمل شمارہ شائع کرکے البلاغ کو ہمیشہ کے لیے بند کردینا پڑا۔

الہلال گورنمنٹ کی نظر میں خطرناک خیالات کا مبلغ تھا۔

مولانا خود لکھتے ہیں:

''میں نے...... الہلال کے ذریعے مسلمانوں کو یاد دلایا تھا کہ آزادی کی راہ میں قربانی و جاں فروشی ان کا قدیم اسلامی ورثہ ہے...... ان کا اسلامی فرض یہ ہے کہ ہندوستان کی تمام جماعتوں کو اس راہ میں اپنے پیچھے چھوڑ دیں۔'' (۵)

اسی بیان میں مولانا نے فرمایا:

''میں اس جرم سے کیوں کر انکار کرسکتا ہوں، جب کہ میں ہندوستان کی اس آخری اسلامی تحریک کا داعی ہوں، جس نے مسلمانانِ ہند کے پولیٹکل مسلک میں ایک انقلاب عظیم پیدا کردیا اور بالآخر وہاں تک پہنچادیا، جہاں آج نظر آرہے ہیں...... یعنی ان میں سے ہر فرد میرے اس جرم میں شریک ہوگیا ہے۔

میں نے ۱۹۱۲ء میں ایک اردو جرنل الہلال جاری کیا۔ جو اس تحریک کا آرگن تھا اور جس کی اشاعت کا تمام تر مقصد وہی تھا جو اوپر ظاہر کرچکا ہوں۔ یہ امر واقعہ ہے کہ الہلال نے تین سال کے اندر مسلمانانِ ہند کی مذہبی اور سیاسی حالت میں ایک بالکل نئی حرکت پیدا کردی۔ پہلے وہ اپنے ہندو بھائیوں

کی پولیٹکل سرگرمیوں سے نہ صرف الگ تھے' بلکہ اس کی مخالفت کے لیے بیوروکریسی کے ہاتھ میں ایک ہتھیار کی طرح کام دیتے تھے۔ گورنمنٹ کی تفرقہ انداز پالیسی نے انہیں اس فریب میں مبتلا کر رکھا تھا کہ ملک میں ہندوؤں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ ہندوستان اگر آزاد ہوگیا تو ہندو گورنمنٹ قائم ہو جائے گی۔ مگر الہلال نے مسلمانوں کو تعداد کی جگہ ایمان پر اعتماد کرنے کی تلقین کی اور بے خوف ہو کر ہندوؤں کے ساتھ مل جانے کی دعوت دی۔ اس لیے وہ تبدیلیاں رونما ہوئیں' جن کا نتیجہ آج متحدہ تحریک خلافت وسوراج ہے۔ بیوروکریسی ایک ایسی تحریک کو زیادہ عرصے تک برداشت نہیں کر سکتی تھی۔ اس لیے پہلے الہلال کی ضمانت ضبط کر لی گئی۔ پھر جب البلاغ کے نام سے دوبارہ جاری کیا گیا تو ۱۹۱۶ء میں گورنمنٹ آف انڈیا نے مجھے نظر بند کر دیا۔ میں بتلانا چاہتا ہوں کہ الہلال تمام تر آزادی یا موت کی دعوت تھی۔''(۶)

رانچی کی نظر بندی سے رہائی پا کر مولانا کلکتہ تشریف لے گئے' اور پھر دہلی پہنچے۔ جہاں اس زمانے میں ملک کے رہنماؤں کا مجمع تھا اور وائسرائے سے ملاقات کی تیاریاں ہو رہی تھیں۔ مولانا نے وائسرائے کی خدمت میں عرض داشت پر دستخط کر دیے لیکن وفد میں شریک نہیں ہوئے۔ ان کے خیال میں عرض داشتوں کا وقت گزر چکا تھا۔ اب عملی قدم اٹھانے کا وقت آ پہنچا تھا۔ یہیں دہلی میں ۱۸/ جنوری کو گاندھی جی سے مولانا کی پہلی ملاقات ہوئی۔ اس موقع پر جو حالات رونما ہوئے ان کے بارے میں مولانا فرماتے ہیں:

۲۰/ جنوری ۱۹۲۰ء کو' دہلی میں ایک جلسہ ہوا۔ گاندھی جی کے علاوہ لوکمانیہ تلک اور دوسرے کانگریسی لیڈروں نے بھی اس نقطۂ نظر کی تائید کی' جو مسلمانوں نے خلافت کے مسئلے میں اختیار کیا تھا۔

وفد نے وائسرائے سے ملاقات کی۔ میں نے عرض داشت پر دستخط تو کر دیے' مگر وفد میں شریک نہیں ہوا۔ میری رائے تھی اب معاملہ عرض داشتوں اور وفدوں کی منزل سے بہت آگے بڑھ گیا ہے۔

وائسرائے نے اپنے جواب میں کہا کہ اگر برطانوی حکومت کے سامنے مسلمانوں کا نقطۂ نظر پیش کرنے کے لیے کوئی وفد لندن بھیجا جائے' تو وہ اس کے لیے ضروری سہولتیں فراہم کر دیں گے۔ خود اپنے متعلق انھوں نے کہا کہ وہ کوئی بھی کارروائی کرنے سے معذور ہیں۔

اب سوال پیدا ہوا کہ اگلا قدم کیا ہونا چاہیے۔ ایک جلسہ ہوا' جس میں مولانا محمد علی (۱۹۳۱ء۔ ۱۸۷۸ء)' مولانا شوکت علی (۱۹۳۸ء۔۱۸۷۳ء)' حکیم اجمل خان' (۱۹۲۷ء۔۱۸۶۳ء) اور مولانا عبدالباری فرنگی محلی (۱۹۲۶ء۔۱۸۷۸ء) بھی موجود تھے۔ گاندھی جی (۱۹۴۸ء۔۱۸۶۹ء) نے اپنا عدم تعاون کا پروگرام پیش کیا۔ انھوں نے کہا کہ اب عرض داشتوں اور وفدوں کا زمانہ گزر گیا ہے۔ ہمیں حکومت کی تائید کرنے اور تقویت پہنچانے سے ہر طرح پرہیز کرنا چاہیے۔ یہی طریقہ حکومت کو آمادہ کر سکتا ہے کہ وہ ہم سے معاملہ کرے۔ انھوں نے تجویز کیا کہ تمام سرکاری خطابات واپس کر دیے جائیں' عدالتوں اور درس گاہوں کا بائی کاٹ کیا جائے' ہندوستانی سرکاری ملازمتوں سے استعفادے دیں اور جو نئے قانون ساز ادارے بننے والے ہیں' ان میں ہر طرح سے حصہ لینے سے انکار کریں۔

جیسے ہی گاندھی جی نے اپنی تجویز بیان کی' مجھے یاد آیا کہ یہ وہی پروگرام ہے' جس کا خاکہ ٹالسٹائی نے بہت سال پہلے پیش کیا تھا۔ ۱۹۰۱ء میں ایک انارکسٹ نے اٹلی کے بادشاہ پر حملہ کیا تھا۔ اس وقت ٹالسٹائی نے انارکسٹ جماعت کے نام ایک کھلا خط شائع کیا' جس میں لکھا تھا کہ تشدد کا طریقہ اخلاقی اعتبار سے غلط اور سیاسی نقطۂ نظر سے بے سود ہے۔ اگر ایک شخص قتل کیا گیا' تو ہمیشہ کوئی دوسرا اس کی جگہ لینے کے لیے مل جائے گا۔ درحقیقت تشدد کا نتیجہ ہمیشہ زیادہ سخت تشدد ہوا کرتا ہے۔ یونانیوں کی ایک داستان میں ہے کہ ہر سپاہی جو مارا جاتا تھا' اس کے خون کے چھینٹوں سے ۹۹۹ سپاہی پیدا ہوتے جاتے تھے۔ دراصل سیاسی مقصد سے قتل کرنا اپنے دشمنوں کی تعداد میں اضافہ کرنے کے مترادف ہے۔ ٹالسٹائی نے مشورہ دیا کہ اگر کسی جابر حکومت کو بے بس کرنا ہو' تو صحیح طریقہ یہ ہے کہ ٹیکس دینے سے انکار کر دیا جائے' ملازمتوں سے استعفادے دیا جائے اور ان تمام اداروں کا بائی کاٹ کیا جائے' جن سے حکومت کو سہارا مل رہا ہو۔ اسے یقین تھا کہ ایسا پروگرام کسی بھی حکومت کو ہتھیار ڈال دینے پر مجبور کر دے گا۔ مجھے یاد آیا کہ میں نے بھی ''الہلال'' کے بعض مضامین میں ایسا ہی پروگرام تجویز کیا تھا۔

گاندھی جی کے اس عدم تعاون کے پروگرام کا دوسروں پر جو اثر ہوا' وہ ان کی طبیعت' عادت اور پچھلے تجربے کے مطابق تھا۔ حکیم اجمل خان نے کہا کہ انہیں تجویز پر غور کرنے کے لیے وقت چاہیے' وہ اسے پسند نہیں کرتے کہ دوسروں کو پروگرام پر عمل کرنے کا مشورہ دیں' اور وہ خود اس پر عمل کرنے کو تیار نہ ہوں۔

مولوی عبدالباری نے کہا کہ گاندھی جی کی تجویز میں بنیادی سوال اٹھائے گئے ہیں اور وہ کوئی جواب نہ دے سکیں گے، جب تک کہ وہ استخارہ نہ کرلیں اور خدا کی طرف سے انہیں کوئی اشارہ نہ ملے۔ محمد علی اور شوکت علی نے کہا کہ وہ مولوی عبدالباری کے فیصلے کا انتظار کریں گے۔ تب گاندھی جی مجھ سے مخاطب ہوئے۔ میں نے بغیر ایک لمحہ تامل کیے کہہ دیا میں اس پروگرام کو کلی طور پر صحیح سمجھتا ہوں۔ اگر لوگ واقعی چاہتے ہیں کہ ترکی کی مدد کریں تو گاندھی جی کے پیش کیے ہوئے پروگرام پر عمل کرنے کے سوا چارہ نہیں۔

چند ہفتے بعد میرٹھ میں ایک خلافت کانفرنس ہوئی۔ یہی کانفرنس تھی، جس میں گاندھی جی نے پہلی بار ایک پبلک پلیٹ فارم سے عدم تعاون کے پروگرام پر عمل کرنے کی تلقین کی۔ ان کے بعد میں نے تقریر کی، جس میں میں نے ان کی غیر مشروط تائید کی (۷)۔''

۱۹۲۰ء کے بعد مولانا آزاد کی شخصیت تحریک آزادی کی جدوجہد کا ایک جزو بن گئی۔ جب آزادی کی جدوجہد کامیاب ہوئی تو ان کی حیثیت ایک اہم معمار کی تھی اور یہ ضروری ہے کہ اس کا جائزہ لیا جائے کہ اس تحریک کی نشوونما اور اس کی کامیابی میں ان کا کتنا حصہ تھا؟

یہ سمجھنے کے لیے کہ آزاد کی شخصیت اور ان کے خیالات کا تحریک آزادی پر کیا اثر ہوا؟ یہ مناسب ہوگا کہ اس بات کو ذہن میں رکھا جائے کہ انیسویں صدی کے اوائل میں مغرب اور ہندوستان کے درمیان ذہنی اور سیاسی تصادمات تھے۔ ہندوستان کے مفکرین برطانوی فتوحات کی تیز رفتاری سے خیرہ ہوکر یہ سمجھنے لگے تھے کہ وہ برطانیہ کے حملے کے مقابلے میں اس لیے ناکامیاب ہوئے کہ ان کی سوسائٹی میں مذہبی اور سماجی تنزل آگیا تھا اور اس لیے وہ قدرتاً اپنے گھر کی اصلاح کی جانب متوجہ ہوئے۔

انیسویں صدی میں متعدد مصلحین ایسے پیدا ہوئے جنھوں نے مذہبی اصلاح، پیدا کرنے اور سماجی برائیوں کو دور کرنے کی کوشش کی۔ سوسائٹی میں اخلاقی بلندی پیدا کرنے اور آزادی کی جانب رواں دواں کرنے میں ان دونوں باتوں کا انحصار اس پر ہے کہ ہم اپنے مذہبی عقاید پر یقین پختہ کریں۔

اس کے علاوہ ایک وجہ اور مذہب پر زور دینے کی تھی۔ ماضی میں پھوٹ ہندوستان کی تباہی کا ایک بڑا سبب تھا۔ تاریخ کے ابتدائی دور سے بیرونی لوگوں نے یہاں کے والیان ریاست کے باہمی اختلافات سے

فایدہ اٹھا کر ان پر اپنا اقتدار قائم کیا تھا۔ ان پھوٹ ڈالنے والے رجحانات کو ختم کرنے کے لیے مذہب ایک طاقتور ذریعہ بن سکتا تھا۔ کچھ وہ واقعات جو پھوٹ پیدا کرنے والے تھے غائب ہو چکے تھے۔ رسل و رسائل اور بار برداری کے وسائل و ذرائع کی وسعت نے ان جغرافیائی حدوں کو توڑ دیا تھا جو ایک علاقے کے لوگوں کا دوسرے علاقے کے لوگوں سے رابطہ پیدا کرنے میں حارج تھے۔ انتظامیہ کے عمل درآمد کی یکسانیت کے اثرات نے یک جہتی کے جذبے کی نشو و نما کی تھی۔ متوسط طبقے کے اندر بھی مغربی طرز اور مغربی تعلیم اختیار کرنے کی وجہ سے اور مغرب سے مفادات کو سیکھنے سے اسی قسم کے جذبات بیدار ہوئے تھے۔

سیاسی لیڈران نے اس امر کی ضرورت محسوس کی تھی کہ تمام ہندوستان کے اسی قسم کے خیالات اور نقطۂ نظر رکھنے والوں کو اکٹھا کریں تا کہ ان کی تحریک کو طاقت ملے۔ ان لوگوں نے اس ضرورت کو انڈین نیشنل کانگریس قائم کر کے پورا کیا، لیکن بہت جلد ان کو محسوس ہو گیا کہ کامیابی کے لیے ان کے ملک کے عامۃ الناس کی حمایت بدیہی طور پر ضروری ہے چوں کہ مذہب ہی ایک ایسا ذریعہ تھا جو لیڈروں اور عام لوگوں کے درمیان اصولاً مخصوص رابطہ تھا۔ اس لیے عوام کے اندر قومی امور میں دل چسپی صرف مذہب ہی کے ذریعے پیدا کی جا سکتی تھی۔

اس لیے سماجی اور اخلاقی اصلاحات کو حاصل کرنے اور سیاست سے لاپروائی اور جمود ان دونوں کو دور کرنے کے لیے مذہبی دعوت کے سوا کوئی اور چارۂ کار نہ تھا، لیکن بہر حال ایک طبقہ تعلیم یافتہ لوگوں کا ایسا بھی تھا جو ہندوستان کی یونیورسٹیوں کے گریجویٹ تھے یا کسی بیرون ملک کی یونیورسٹی کے گریجویٹ تھے اور جن لوگوں نے بینتھم (Bentham)، مل (Mill)، ہربرٹ اسپنسر (Herbert Spencer) ہکسلے (Huxlay) جیسے فلسفیوں کے سائنسی اصولوں اور دوسرے عقلیت پسند مفکرین کے خیالات کا مطالعہ کیا تھا اور جس کی وجہ سے ان کے اندر ایک سیکولر نقطۂ نظر نشو و نما پا گیا تھا۔ لیکن ان کے اثرات محدود تھے لیکن ان کے ابنائے وطن کی اکثریت غیر تعلیم یافتہ اور وسطی زمانے کے افکار میں دھنسی ہوئی تھی۔ اس کے علاوہ ان کے طبقے کے اندر عورتوں کی تعلیم میں بھی کوئی ترقی نہیں ہوئی تھی۔ اس لیے ان کے انتہا پسندانہ خیالات نسبتاً ایک مختصر حلقے تک محدود رہ گئے تھے۔ اس کے باوجود ان کو نظر انداز نہیں۔

کیا جاسکتا تھا۔

اس لیے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ بیسوی صدی کے شروع میں ہندوستان کے لیڈروں کی خاصی تعداد شدت کے ساتھ مذہب سے متعلق رہی۔ تلک (۱۹۲۰ء-۱۸۵۶ء)، بپن چندپال (۱۹۳۴ء-۱۸۵۸ء)، آربندو گھوش (۱۹۵۰ء-۱۸۷۲ء)، مدن موہن مالویہ (۱۹۴۶ء-۱۸۶۱ء)، لاجپت رائے (۱۹۲۸ء-۱۸۶۵ء) اور دیگر نیشنلسٹ لیڈر کٹر مذہبی تھے بیسویں صدی کے وسط میں مسز اینی بیسنٹ (۱۹۳۳ء-۱۸۴۷ء) جنھوں نے تھیوفیسکل سوسائٹی قائم کی تھی اور جن کا ہندو نوجوانوں پر بہت اثر تھا، ہوم رول کی تحریک کی قیادت کی۔

وہ واقعات اور محرکات جو ہندو سوسائٹی میں اصلاحات اور ہندوؤں میں باہمی یک جہتی کے موجب ہوئے تھے، وہی مسلم فرقے کے اندر بھی کارفرما ہوئے۔ ان کے جذباتی دباؤ کے تحت متعدد تحریکات مسلمانوں کے اندر انیسویں صدی میں جاری ہوئی تھیں، ان کے نتائج بھی ویسے ہی نکلے، جیسے ہندوؤں میں ظاہر ہوئے تھے۔ علی گڑھ جدید تعلیم یافتہ مسلمانوں کا مرکز تھا اور دیوبند کی جانب ان علماء کی کشش تھی جو قدیم روایات کے مطابق دینی علوم و معارف کے حصول کا رجحان رکھتے تھے۔

بیسویں صدی میں اقبال نے مغرب زدہ مسلم نوجوانوں کے عقاید کے لیے فلسفیانہ دلایل پیش کیے، ان کے خیالات بہت ہردل عزیز اور مؤثر اس وجہ سے ہوئے کہ انھوں نے اپنے افکار کو دل کش خوبیوں سے بھرپور شاعری میں پیش کیا۔ فلسفی شاعر نے مودودی جیسے شخص کو بھی متاثر کیا جن کی دعوت علمائے قدیم ہی کے لیے تھی۔ ان کی تحریرات نے مسلمانوں میں علیحدگی پسندی کے جذبات کو پروان چڑھایا اور قومیت کے اس تصور پر زور دیا جس کی بنیاد مذہب ہو۔

ابوالکلام آزاد نے برٹش حکومت پر اعتماد کی اس روش پر، جو علی گڑھ اسکول کے اندازِ فکر نے پیدا کی تھی، رہنماؤں کے خوشامد پسندانہ رویے پر ملک کی عام سوسائٹی سے علیحدگی پسندی پر اور ملک کی تحریک آزادی سے کنارہ کشی کے شعار پر سخت تنقید کی۔

ان کے مطابق اول الذکر کا رویہ اسلام کے انکار کے مترادف تھا اور موخر الذکر کا قرآن کی تعلیمات سے افسوس ناک ناواقفیت کے! اوّل الذکر کے لیے ان کے قلعے کو مسمار کرنے کے واسطے کسی

طویل بحث اور دلائل کی ضرورت نہیں ہے۔ جیسے ہی کوئی شخص ان کی حقیقت کو بے نقاب کرے گا' کوئی خود دار آدمی اس کی تائید نہ کر سکے گا۔

دوسرے کے لیے اپنے وسیع علم اور اظہار و بیان کی حیرت انگیز صلاحیتوں کو استعمال کر کے انھوں نے یہ ثابت کیا کہ مسائل کی جو تشریحات و تاویلات لوگ کر رہے ہیں' وہ غلط ہے۔

آزاد کا بھی اقبال کی مانند یہ پختہ عقیدہ تھا کہ قرآن انسانوں کے لیے اللہ تعالیٰ کی آخری ہدایت اور رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی زندگی انسانی کردار اور سیرت کے لیے سب سے عظیم اسوۂ حسنہ ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ ان کا یہ بھی یقین تھا کہ بہت سے شارحین و مفسرین قرآن بدقسمتی سے اپنے ذاتی اور منجمد افکار سے متاثر ہو کر غلط راہ پر چلے گئے تھے۔ حال میں جو شرحیں اور تفسیریں کی گئی ہیں ان پر ان کی تنقید حسب ذیل تھی:

''آج کل ہندوستان اور مصر کے بعض مدعیان اجتہاد و نظر نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ زمانۂ حال کے اصول علم و ترقی قرآن سے ثابت کیے جائیں یا جدید تحقیقات علمیہ کا اس سے استنباط کیا جائے۔ گویا قرآن صرف اسی لیے نازل ہوا ہے کہ جو بات کوپرنیکس (Copernicus) اور نیوٹن (Newton) یا ڈارون (Darwin) اور ویلیس (Wallace) نے بغیر کسی الہامی کتاب کی فلسفہ اندیشیوں کے دریافت کر لی۔ اسے چند صدی پہلے معموں کی طرح دنیا کے کان میں پھونک دے اور پھر وہ بھی صدیوں تک دنیا کی سمجھ میں نہ آئیں' یہاں تک کہ موجودہ زمانے کے مفسر پیدا ہوں اور تیرہ سو برس پیشتر کے معمے حل فرمائیں۔ یقیناً یہ طریق تفسیر بھی ٹھیک ٹھیک تفسیر بالرائے ہے(۸)۔''

قرآن کے اصول تفسیر و ترجمہ اور ان اسباب و موثرات کو جو فہمِ حقیقت میں مانع ہوئے' مولانا نے چودہ دفعات میں بیان کیا ہے۔ ان میں سے چند یہ ہیں:

''اگر ہم چاہتے ہیں کہ قرآن کو اس کی حقیقی شکل و نوعیت میں دیکھیں تو ضروری ہے کہ پہلے وہ تمام پردے ہٹائیں جو مختلف عہدوں اور مختلف گوشوں کے خارجی موثرات نے اس کے چہرے پر ڈال دیے ہیں۔ پھر آگے بڑھیں اور قرآن کی حقیقت خود قرآن ہی کے صفحوں میں تلاش کریں۔

یہ مخالف اثرات جو یکے بعد دیگرے جمع ہوتے رہے دو چار نہیں' بے شمار ہیں اور ہر گوشے میں پھیلے

ہوئے ہیں۔ ممکن نہیں کہ اختصار کے ساتھ بیان میں آسکیں، لیکن میں نے مقدمہ تفسیر میں کوشش کی ہے کہ انہیں چند اصول وانواع کے ماتحت سمیٹ لوں۔ اس سلسلے میں حسب ذیل دفعات قابل غور ہیں'':

ا۔ قرآن حکیم اپنی وضع' اپنے اسلوب' اپنے اندازِ بیان' اپنے طریقِ خطاب' اپنے طریقِ استدلال' غرض کہ اپنی ہر بات میں ہمارے وضعی اور صناعی طریقوں کا پابند نہیں ہے اور نہ اسے پابند ہونا چاہیے۔ وہ اپنی ہر بات میں اپنا بے میل فطری طریقہ رکھتا ہے اور یہی وہ بنیادی امتیاز ہے جو انبیاے کرام علیہم السلام کے طریقِ ہدایت کو علم وحکمت کے وضعی طریقوں سے ممتاز کر دیتا ہے۔

قرآن جب نازل ہوا تو اس کے مخاطبوں کا پہلا گروہ بھی ایسا ہی تھا۔ تمدن کے وضعی اور صناعی سانچوں میں ابھی اس کا دماغ نہیں ڈھلا تھا۔ فطرت کی سیدھی سادی فکری حالت پر قانع تھا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن اپنی شکل ومعنی میں جیسا کہ واقع ہوا تھا۔ ٹھیک ویسا ہی اس کے دلوں میں اتر گیا اور اسے قرآن کے فہم ومعرفت میں کسی طرح کی دشواری محسوس نہیں ہوئی۔ صحابۂ کرامؓ پہلی مرتبہ قرآن کی کوئی آیت یا سورت سنتے تھے اور سنتے ہی اس کی حقیقت پا لیتے تھے۔

لیکن صدرِ اول کا دور ابھی ختم نہیں ہوا تھا کہ روم وایران کے تمدن کی ہوائیں چلنے لگیں' اور پھر یونانی علوم کے تراجم نے علوم وفنون وضعیہ کا دور شروع کر دیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جوں جوں وضعیت کا ذوق بڑھتا گیا' قرآن کے فطری اسلوبوں سے طبیعتیں نا آشنا ہوتی گئیں۔ رفتہ رفتہ وہ وقت آ گیا کہ قرآن کی ہر بات وضعی اور صناعی طریقوں کے سانچوں میں ڈھالی جانے لگی۔ چوں کہ ان سانچوں میں وہ ڈھل نہیں سکتی تھی' اس لیے طرح طرح کے الجھاؤ پیدا ہونے لگے اور پھر جس قدر کوششیں سلجھانے کی کی گئیں الجھاؤ اور زیادہ بڑھتے گئے......

قرآن کے اسلوبِ بیان کی نسبت لوگوں کو جس قدر مشکلیں پیش آئیں' محض اس لیے کہ وضعیت کا استغراق ہوا اور فطریت کی معرفت باقی نہ رہی......

قرآن کا طریقِ استدلال کیوں نمایاں نہیں ہوتا؟ اس کے تمام دلائل وبراہین جنھیں وہ ''حجۃ بالغہ'' سے تعبیر کرتا ہے' کیوں مستور ہو گئے ہیں؟ اسی لیے کہ وضعیت کے استغراق نے منطق کا سانچہ ہمیں دے دیا ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ قرآن کے دلائل وبراہین بھی اس میں ڈھالیں۔

غرض کہ جس گوشے میں جاؤ گے یہی اصل سامنے پاؤ گے۔

۲۔ جب کسی کتاب کی نسبت یہ سوال پیدا ہو کہ اس کا مطلب کیا ہے؟ تو قدرتی طور پر ان لوگوں کے فہم کو ترجیح دی جائے گی۔ جنھوں نے خود صاحبِ کتاب سے مطلب سمجھا ہو۔ قرآن تیئیس برس کے اندر بہ تدریج نازل ہوا' وہ جس قدر نازل ہوتا تھا' صحابہ کرام سنتے تھے' نمازوں میں دہراتے تھے اور جو کچھ پوچھنا ہوتا تھا خود پیغمبر اسلام (صلعم) سے پوچھ لیتے تھے۔ ان میں بعض افراد خصوصیت کے ساتھ فہم قرآن میں ممتاز ہوئے اور خود پیغمبرِ اسلام (صلعم) نے اس کی شہادت دی۔ مذہبی خوش اعتقادی کی بنا پر نہیں' بلکہ قدرتی طور پر ان کے فہم کو بعد کے لوگوں کے فہم پر ترجیح ہونی چاہیے' لیکن بدقسمتی سے ایسا نہیں سمجھا گیا۔ بعد کے لوگوں نے اپنے اپنے عہد کے فکری مؤثرات کے ماتحت نئی نئی کاوشیں شروع کر دیں اور سلف کی صریح تفسیر کے خلاف ہر گوشے میں قدم اٹھا دیے...... نتیجہ یہ نکلا کہ روز بروز حقیقت مستور ہوتی گئی اور اکثر گوشوں میں ایک صاف بات الجھتے الجھتے بالکل نا قابل حل بن گئی۔

آفت پر آفت یہ ہوئی کہ پہلے ایک کمزور پہلو اختیار کیا گیا' پھر بڑھتے بڑھتے دور تک نکل گئے۔ پھر جب مشکلوں سے دوچار ہوئے تو نئی نئی بحثوں اور کاوشوں کی عمارتیں اٹھانے لگے......

۳۔ نومسلم اقوام کے قصص و روایات اول دن سے پھیلنا شروع ہو گئے تھے۔ ان میں سے اسرائیلیات (یعنی یہودیوں کے قصص و خرافات) کو ہمیشہ محققین نے چھانٹنا چاہا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان عناصر کے مخفی اثرات دور دور تک سرایت کر چکے تھے اور وہ برابر جسمِ تفسیر میں پیوست رہے۔

۴۔ ایک طرف تو صحابہ و سلف کی روایات سے تغافل ہوا۔ دوسری طرف روایاتِ تفسیر کے غیر محتاط جامعوں نے الگ آفت بپا کر دی اور ہر تفسیر جس کا سرا کسی نہ کسی تابعی سے ملا دیا گیا' سلف کی تفسیر سمجھ لی گئی۔

۵۔ اس صورت حال کا سب سے زیادہ افسوس ناک نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن کا طریق استدلال دور از کار دقیقہ سنجیوں میں گم ہو گیا......

۶۔ یہ آفت صرف طریق استدلال ہی میں پیش نہیں آئی' بلکہ تمام گوشوں میں پھیلی منطق و فلسفہ کے مباحث نے طرح طرح کی نئی مصطلحات پیدا کر دی تھیں۔ عربی لغت کے الفاظ ان مصطلحہ معانی میں

مستعمل ہونے لگے تھے۔ یہ ظاہر ہے کہ قرآن کا موضوع فلسفہ یونانی نہیں ہے اور نہ نزول قرآن کے وقت عربی زبان ان مصطلحات سے آشنا ہوئی تھی۔ پس جہاں کہیں قرآن میں وہ الفاظ آئے ہیں ان کے معانی وہ نہیں ہو سکتے جو وضع مصطلحات کے بعد قرار پائے، لیکن اب ان کے وہی مفہوم لیے جانے لگے اور وہ معانی پیدا کر لیے جن کا صدر اول میں کسی سامع قرآن کو وہم و گمان بھی نہ ہوا ہوگا۔

۷۔ اسی تخم کے یہ بھی برگ و بار ہیں کہ سمجھا گیا کہ قرآن کو وقت کی تحقیقاتِ علمیہ کا ساتھ دینا چاہیے......

۸۔ ہر کتاب اور تعلیم کے کچھ مرکزی مقاصد ہوتے ہیں اور اس کی تمام تفصیلات انہیں کے گرد گردش کرتی ہیں۔ جب تک یہ مراکز سمجھ میں نہ آئیں، دایرے کی کوئی بات سمجھ میں نہیں آ سکتی۔ قرآن کا بھی یہی حال ہے، اس کے بھی چند مرکزی مقاصد و مہمات ہیں اور جب تک وہ صحیح طور پر نہ سمجھ لیے جائیں، اس کی کوئی بات صحیح طور پر سمجھی نہیں جا سکتی......

۹۔ قرآن کے صحتِ فہم کے لیے عربی لغت و ادب کا صحیح ذوق شرط اول ہے، لیکن مختلف اسباب سے جن کی تشریح محتاج تفصیل ہے، یہ ذوق کم زور پڑتا گیا، یہاں تک کہ وہ وقت آ گیا جب مطالب میں بے شمار الجھاؤ محض اس لیے پڑ گئے کہ عربیت کا ذوق سلیم باقی نہیں رہا اور جس زبان میں قرآن نازل ہوا تھا اس کے محاورات و مدلولات سے یک قلم بُعد ہو گیا......

۱۴۔ اشکال و موانع کا بڑا دروازہ تفسیر بالرائے سے کھل گیا، جس کے اندیشے سے صحابہ و سلف کی روحیں لرزتی رہتی تھیں۔

تفسیر بالرائے کا مطلب سمجھنے میں لوگوں کو لغزشیں ہوئی ہیں۔ تفسیر بالرائے کی ممانعت سے مقصود یہ نہ تھا کہ قرآن کے مطالب میں عقل و بصیرت سے کام نہ لیا جائے۔ کیوں کہ اگر یہ مطلب ہو تو پھر قرآن کا درس و مطالعہ ہی بے سود ہو جائے۔ حال آں کہ خود قرآن کا یہ حال ہے کہ اول سے لے کر آخر تک تعقل و تفکر کی دعوت ہے اور ہر جگہ مطالبہ کرتا ہے کہ ''**افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالھا**'' (۲۴:۴۷) دراصل تفسیر بالرائے میں ''رائے'' لغوی معنی میں نہیں ہے، بلکہ رائے مصطلحہ شارع ہے اور اس سے مقصود ایسی تفسیر ہے جو اس لیے نہ کی جائے کہ خود قرآن کیا کہتا ہے، بلکہ اس لیے کی جائے کہ

ہماری کوئی ٹھہرائی ہوئی رائے کیا چاہتی ہے اور کس طرح قرآن کو کھینچ تان کر اس کے مطابق کردیا جاسکتا ہے(۹)۔''

اس روشنی میں اگر قرآن کا مطالعہ کیا جائے تو قرآن کا سمجھنا بہت ہی آسان ہوجاتا ہے۔ یہ وہ کتاب ہے جو انسان کو اپنی انفرادی اور اجتماعی دونوں قسم کی زندگیوں کے ہر شعبے کے لیے ہدایت و رہنمائی فراہم کرتی ہے۔ اس کی تعلیمات کو دو حصوں میں منقسم کیا جاسکتا ہے' مذہب اور قانون! جہاں تک مذہب کا تعلق یہ صرف اعتقاد (ایمان) اور اچھے اعمال (عمل صالح) پر زور دیتی ہے۔ ایمان کا تقاضا اللہ کی وحدانیت اور اس کی ذات مطلق اور اس کے صفات پر یقین کرنا ہے اللہ کے ساتھ کسی مافوق الفطرت یا دنیوی شخصیت کو شریک و سہیم کرنا اور کسی چیز یا شخص کو ان صفات میں شریک ماننا ''شرک'' کہلاتا ہے اور یہ سخت منع ہے۔

قرآن یہ یقین دلاتا ہے کہ یہ مذہب نیا نہیں ہے اللہ تعالیٰ نے اس سے قبل کے زمانوں میں اپنے پیغمبروں کو بھیج کر بہ ذریعہ الہام اس کی تعلیم دی ہے۔ اس لیے مذہب ازلی اور ابدی ہے اور ناقابل تغیر ہے۔ جیسا کہ قرآن کی بہت سی سورتوں میں بیان کیا گیا ہے۔ اس کا اعلان ہر قوم کے سامنے اللہ کے پیغمبروں کے ذریعے کیا گیا ہے۔ یہ مذہب اقوام عالم کے لیے یکساں ہے۔ کیوں کہ سچائی ایک ہے اور ہمیشہ قائم رہنے والی ہے۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر اس کو پھر بہ ذریعہ وحی نازل کرنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ اگلے لوگوں نے اسے خراب کردیا تھا وہ اللہ کی توحید کے راستے سے بھٹک گئے تھے جو ایک ایسی سچائی ہے جسے فکر' کلام اور عمل پر حاوی ہونا چاہیے نہ کہ صرف زبان سے کہہ دیا جائے۔

عقیدے کے علاوہ قرآن نے قانونِ (شریعت) بھی مرتب کیا ہے' جو ایمان پر عمل کی ظاہری شکل ہے۔ اور جو انسانوں کے کردار کو اصول کا تابع بناتا ہے اور عمل کا معیار مقرر کرتا ہے۔ لیکن یہ قانون زمان و مکان سے تعلق رکھتا ہے' اس لیے مختلف زمان و مکان میں لوگوں نے رسم و رواج اور عبادت کے مختلف طریقے اختیار کرتے ہیں یہی وجہ ہے کہ تمام پیغمبروں کا دین ایک اور شریعتیں الگ الگ ہوئیں۔ قرآن کا منشا یہ ہے کہ دین میں کسی قسم کا نزاع نہ پیدا کیا جائے۔ مولانا کے الفاظ یہ ہیں:

''یعنی تم میں'' سے ہر جماعت کے لیے ہم نے ایک شرع'' اور'' منہاج'' ٹھہرادی۔'' (۵:۱۸) یہ نہیں

کہا کہ ایک ''دین'' ٹھہرادیا' کیوں کہ دین تو سب کے لیے ایک ہی ہے' اس میں تعدد اور تنوع نہیں ہوسکتا۔ البتہ شرع ومنہاج سب کے لیے یکساں نہیں ہوسکتے' ضروری تھا کہ ہر عہد اور ہر ملک کے احوال و ظروف کے مطابق مختلف ہوں۔ پس مذاہب کا اختلاف اصل کا اختلاف نہیں ہوا' محض فرع کا اختلاف ہوا۔'' (۱۰)

آزاد کے نزدیک اللہ پر اعتقاد (دین الٰہی) کی بنیاد تمام بنی نوع انسان کی مساوات اور برادری ہے' نہ کہ تفریق اور نفرت؟ جتنے بھی پیغمبر من جانب اللہ مامور ہوئے انھوں نے یہی تعلیم دی تھی۔ یعنی تمام بنی نوع انسان ایک قوم ہے اور ان سب کا پروردگار اللہ ہے۔'' مولانا فرماتے ہیں:

''دین الٰہی کی اصل نوع انسانی کی اخوت ووحدت ہے نہ کہ تفرقہ ومنافرت۔ خدا کے جتنے رسول (علیھم السلام) بھی دنیا میں آئے' سب نے یہی تعلیم دی تھی کہ تم سب اصلاً ایک ہی امت ہو اور تم سب کا پروردگار ایک ہی پروردگار ہے۔ پس چاہیے کہ سب اسی ایک پروردگار کی بندگی کریں اور ایک گھرانے کے بھائیوں کی طرح مل جل کر رہیں۔ اگرچہ ہر مذہب کے داعی نے اسی راہ کی تعلیم دی۔ لیکن ہر مذہب کے پیروؤں نے اس سے انحراف کیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ہر ملک' ہر قوم' ہر نسل نے اپنے اپنے جتھے الگ الگ بنا لیے اور ہر جتھا اپنے طور طریقے میں مگن ہوگیا۔

قرآن نے پچھلے رسولوں اور مذہب کے بانیوں میں سے جن جن راہ نماؤں کے مواعظ نقل کیے ہیں۔ ان سب میں بھی اصل اصول یہی حقیقت ہے اور عموماً اکثر مواعظ کا خاتمہ دین کی وحدت اور انسان کی عالم گیر اخوت کی تعلیم پر ہی ہوتا ہے۔ مثلاً سورۂ مومنون میں سب سے پہلے حضرت نوح (علیہ السلام) کی دعوت کا ذکر کیا ہے: ولقد ارسلنا نوحا الیٰ قومه فقال یقوم اعبدوا الله مالکم من اله غیره افلا تتقون (۲۳:۲۳)

اس کے بعد ان دعوتوں کی طرف اشارہ کیا ہے جو حضرت نوح کے بعد ہوتی رہیں۔ ثم انشانا من بعدهم قرنا اخرین' فارسلنا فیهم رسولا منهم ان اعبدوا الله مالکم من اله غیره (۲۳:۳۲_۳۱)

پھر حضرت موسیٰ (علیہ السلام) کا ذکر کیا ہے: ثم ارسلنا موسی واخاه هرون (۲۳:۴۵)

حضرت موسیٰ کے بعد حضرت مسیح کی دعوت نمایاں ہوئی: وجعلنا ابن مریم وامه اية (۲۳:۵۰) پھر ان تمام دعوتوں کے بعد یہ صدائے حق بلند ہوتی ہے:

یاایھاالرسل کلوا من الطیبات واعملوا صالحاً ط انی بماتعملون علیم . وان ھذہ امتکم امۃً واحدۃً وانا ربکم فاتقون .فتقطعوا امرھم بینھم زبراً ٬کل حزب بمالدیھم فرحون (۲۳:۵۳۔۵۱)

''اور ہم نے تمام رسولوں کو یہی حکم دیا تھا کہ پاک و صاف چیزیں کھاؤ اور نیک عملی کی زندگی بسر کرو۔ تم جو کچھ کرتے ہو اس سے میں بے خبر نہیں ہوں۔ اور دیکھو یہ تمھاری قوم دراصل ایک ہی قوم ہے اور میں تم سب کا پروردگار ہوں٬ پس نافرمانی سے بچو۔ لیکن پھر ایسا ہوا کہ لوگوں نے ایک دوسرے سے کٹ کٹ کر جدا جدا دین بنالیے۔ ہر ٹولی کے پلے جو کچھ پڑ گیا ہے اسی میں مگن ہے۔''

یعنی تمام رسولوں نے یکے بعد دیگرے یہی تعلیم دی تھی کہ خدا کی بندگی کرو اور نیک عملی کی زندگی اختیار کرو۔ تم سب خدا کے نزدیک ایک ہی امت ہو اور تم سب کا پروردگار ایک ہی پروردگار ہے تم میں سے کوئی گروہ دوسرے گروہ کو اپنے سے الگ نہ سمجھے٬ نہ کوئی گروہ دوسرے گروہ کا مخالف ہو جائے۔ ''فتقطعوا امرھم بینھم زبرا۔'' لیکن لوگوں نے یہ تعلیم فراموش کر دی اور اپنی الگ الگ ٹولیاں بنالیں ''کل حزب بمالدیھم فرحون۔'' اب ہر ٹولی اسی میں مگن ہے جو اس کے پلے پڑ گیا ہے۔ (۱۱)۔

مولانا لکھتے ہیں:

''وہ (قرآن) چاہتا ہے یہ بات لوگوں کے دلوں میں اتار دے کہ فکر و عمل کا اختلاف طبیعت بشری کا قدرتی خاصہ ہے اور جس طرح ہر گوشے میں موجود ہے اسی طرح مذہب کے معاملے میں بھی موجود ہے۔ پس اس اختلاف کو حق و باطل کا معیار نہیں سمجھنا چاہیے۔''

''وہ (قرآن) کہتا ہے جب خدا نے انسان کی طبیعت ہی ایسی بنائی ہے کہ ہر انسان٬ ہر قوم٬ ہر عہد اپنی اپنی سمجھ٬ اپنی اپنی پسند اور اپنا اپنا طور طریقہ رکھتا ہے اور ممکن نہیں کسی ایک چھوٹی سے چھوٹی بات میں بھی تمام انسانوں کی طبیعت ایک طرح کی ہو جائے تو پھر کیوں کر ممکن تھا کہ مذہبی اعمال و رسوم کی راہیں مختلف

نہ ہوتیں اور سب ایک ہی طرح کی وضع وحالت اختیار کر لیتے ؟ (۱۲)''

ایمان کا تقاضا یہ ہے کہ تمام پیغمبروں کی سچائیوں کو تسلیم کیا جائے اور کسی ایک کا بھی انکار نہ کیا جائے۔ بداعتقادی کا طریقہ یہ ہے کہ یا تو کسی ایک سے یا ہر ایک سے انکار کر دیا جائے۔

مولانا کے الفاظ یہ ہیں:

''وہ (قرآن) کہتا ہے: خدا کی سچائی اس کی ساری باتوں کی طرح اس کی عالم گیر بخشش ہے۔ وہ نہ تو کسی خاص زمانے سے وابستہ کی جا سکتی ہے، نہ کسی خاص نسل وقوم سے، اور نہ کسی خاص مذہبی گروہ بندی سے...... وہ خدا کے سورج کی طرح ہر جگہ چمکتی اور نوع انسانی کے ہر فرد کو روشنی بخشتی ہے اور ہر عہد میں اپنا ظہور رکھتی ہے، تمھیں زمانوں کا، قوموں کا، وطنوں کا، زبانوں کا اور طرح طرح کی گروہ بندیوں کا پرستار نہیں ہونا چاہیے۔ صرف خدا کا اور اس کی عالم گیر سچائی کا پرستار ہونا چاہیے......

چناں چہ اس نے جا بجا ''تفریق بین الرسل'' کی راہ کو انکار کی راہ قرار دیا ہے اور ایمان کی راہ یہ بتائی ہے کہ بلاتفریق سب کی تصدیق کی جائے۔ وہ کہتا ہے: یہاں راہیں صرف دو ہیں، تیسری نہیں ہو سکتی، ایمان کی راہ یہ ہے کہ سب کو مانو، انکار کی راہ یہ ہے کہ سب کا یا کسی ایک کا انکار کرو یہاں کسی ایک کا انکار بھی وہی حکم رکھتا ہے جو سب کے انکار کا ہے (۱۳)۔''

''تمام دنیا کے لیے'' واحد قانون'' یا'' قانون کے ماخذ'' کی حیثیت سے، جیسے کہ قرآن کو مولانا نے'' عالم گیر ہدایت کا ضامن'' بیان کیا ہے، حدیث کے بارے میں مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی سے ایک گفتگو میں مولانا نے فرمایا تھا:

''حدیث صحیح عبادات میں تو حجت ہے۔ اخلاق ومعاشرت کے سلسلے کی احادیث ایسی ہیں کہ ساری دنیا کا لٹریچر ان کا مقابلہ نہیں کر سکتا، مگر حدیث انسانی سوسائٹی کے لیے قانون کا سوتا نہیں ہو سکتی۔ عالم گیر ہدایت کا ضامن قرآن ہے، اور قرآن معدودے چند قوانین کا حامل ہے۔ یہ اس لیے کہ کوئی قانون بھی اختلاف ازمنہ وحالات کی وجہ سے ساری دنیا پر نہ تو نافذ ہو سکتا ہے اور نہ مفید ہو سکتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ خود منصوص قوانین قرآنیہ کے التوا کا اختیار، امام المسلمین کو بخش دیا گیا ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ حضرت عمرؓ نے منصوص'' قانون طلاق'' میں ترمیم کر دی۔'' عام الرمادہ'' میں چور کا ہاتھ کاٹنے سے منع

کیا۔ کیوں کہ لوگ قحط زدہ تھے اور ''مولفۃ القلوب'' کو مسلمانوں کا مال دینے سے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ اب اسلام طاقت ور ہو چکا ہے اور غیر مسلموں کے تالیف قلب کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ حضرت عمر کے یہ فیصلے' صحابہ نے قبول کر لیے۔ کسی نے اعتراض نہیں کیا۔ دراصل شریعت کی اساس' جلب مصالح اور دفع مفاسد پر ہے۔'' (۱۴)

یہ ایک نمایاں نمونہ ان کی آزاد خیالی کا ہے۔

اس بات کو واضح کرنے کے بعد کہ ''دین'' ساری دنیا کے لیے ہے اور ابدی ہے۔ وہ اس اصول سے چند اہم نتائج اخذ کرتے ہیں:

اول یہ کہ دین یہ تقاضہ کرتا ہے کہ انسان کے اندر اللہ کی ربوبیت کا ایک زندہ احساس ہو اور اس کی قدرت کا ایسا ہی احساس ہو اور اس بات پر اپنا شعور پختہ کرے کہ اللہ ایک ہے اور وہی مالک اور حاکم ہے۔

دوسرے یہ یقین جب آ جاتا ہے تو تمام دنیوی حکام کا خوف مٹ جاتا ہے۔ ایک مسلمان جو اپنی رضا کو رضائے الٰہی میں گم کر دیتا ہے۔ غلامی کی زندگی نہیں بسر کر سکتا۔ اس کے لیے دو میں سے ایک ہی راہ ہے یا آزادی یا موت!

تیسرے یہ کہ عقیدہ ایک پیمان ہے جو اس نے خدا سے کیا ہے اور جس کی پابندی ہر حالت اور ہر صورت میں اس پر واجب ہے۔ وہ خدا کا منتخب شدہ ہے۔ جس کو بہترین مذہب سب سے بہتر اور آخری نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ذریعے ملا ہے وہ زمین کا نمک ہے اور نیکی اور پارسائی میں یکتائے روزگار ہے۔ بنی نوع انسان کے اندر اس کو محبت اور اتحاد پھیلانے کے لیے مامور کیا گیا ہے' نہ کہ وہ جھگڑا اور تشدد کی نشوونما کرے۔

اس طرح یہ ہیں مذہب کے تقاضے' اتحاد اور آزادی' لیکن مسلمان ہر جگہ دنیا کے اندر زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہیں اور مغرب کا ہلاکت خیز پنجہ ان کی گردن پر ہے اور ان کو مار ڈالنا چاہتا ہے۔ ایشیا' افریقہ کے چار ملین مسلمانوں کی آزادی خطرے میں ہے۔ (مولانا) آزاد کا خیال تھا کہ مسلمانانِ عالم کی آزادی بلا ہندوستان کے آزاد ہوئے ناقابل حصول ہے اور ہندوستان کی آزادی ہندو مسلم اتحاد کے

بغیر ناممکن ہے۔

اقبال اور مودودی اس بات کی تبلیغ کر رہے تھے کہ دونوں (ہندوؤں اور مسلمانوں) کا نہ سماجی اتحاد ممکن ہے، نہ سیاسی اور مفید بھی نہیں ہے! کیوں کہ ایسے اتحاد میں مسلمانوں کا فنا اور ان کے مذہب، کلچر اور طرزِ زندگی کی تباہی مضمر ہے۔ علاوہ ازیں اسلام ایمان رکھنے والوں اور انکار کرنے والوں میں بہ طور ایک قوم اتحاد اور اتفاق کو ممنوع قرار دیتا ہے۔

اس استدلال کا مولانا آزاد نے اسلام کی کتاب مقدس (قرآن شریف) اور رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی سنت (اور حدیث) کے حوالوں سے واضح جواب دیا۔ آزاد یہ کہتے تھے کہ تمام مذاہب کا مغز (بنیادی تعلیم) ایک ہی ہے خواہ دوسرے مذاہب اپنی اصل پاکیزہ تعلیمات سے کتنے ہی ہٹ گئے ہوں۔ مسلمانوں پر لازم کیا گیا ہے کہ وہ تمام پیغمبروں اور کتابوں کا جو محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور قرآن کے نزول کے قبل کی ہیں، یکساں احترام واکرام کریں۔ اسلام امن وسلامتی لے کر آیا ہے نہ کہ تلوار!

یہ مذہب کی تبلیغ میں جبر اور زبردستی کو صاف صاف الفاظ میں ممنوع قرار دیتا ہے اور غیر مسلموں کی عبادت گاہوں کی تحقیر جائز نہیں ٹھہراتا۔ اور نہ ان کے رسم ورواج اور طریقۂ عبادت کی دستبرداری کو پسند کرتا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

> ''ایسی غیر مسلم قومیں جنھوں نے نہ تو حملہ کیا ہے اور نہ مسلمانوں کی آبادیوں اور بستیوں پر حملہ کرنا چاہتی ہیں، ایسی قوموں کے لیے قرآن ایک لمحے کے لیے بھی مسلمانوں کو نہیں روکتا کہ ان کے ساتھ مصالحت کریں اور بہتر سے بہتر اور اچھے سے اچھا سلوک کریں۔ لیکن جن غیر مسلمان قوموں کا یہ حال ہے کہ وہ مسلمان قوموں کے ساتھ قتال کریں، مسلمانوں کو ان کی بستیوں سے نکالیں، ایسی غیر مسلمان قوموں کی نسبت بلاشبہ قرآن مجید کی تعلیم یہ ہے کہ ان کے ساتھ تعلقات منقطع کر لیے جائیں اور قرآن مجید کا یہ قانون کامل انصاف اور عدالت پر مبنی ہے، جس کو خود خدا کی فطرت نے قائم کیا ہے۔
> اس عالم گیر اور ہمہ گیر عدالت کی بنا پر قرآن مجید کا یہ اعلان ہے کہ ایسی غیر مسلمان قوموں کے ساتھ مسلمان کوئی ایسا تعلق نہ رکھیں، جو محبت، دوستی، صلح ووفاداری اور کسی طرح کی اعانت ونصرت کا ہو۔ یہ حکم

قطعی متعدد آیات قرانی میں موجود ہے۔ سورۂ ممتحنہ میں جو کچھ ارشاد فرمایا ہے' اس کا ترجمہ یہ ہے کہ

''اللہ تعالیٰ اس بات سے نہیں روکتا کہ جن مسلمانوں نے تم سے نہ لڑائی لڑی ہے' نہ قتال کیا ہے' نہ مسلمانوں کو ان کی آبادیوں سے نکالا ہے' اگر مسلمان ایسے نامسلمانوں کے ساتھ اتحاد کریں۔ ہر طرح کی نیکی کا بہتر سے بہتر سلوک جو وہ کر سکتے ہیں کریں۔'' ایک منٹ کے لیے قرآن انہیں اس سے نہیں روکتا۔'' (۱۵)

قرآن بار بار اس کی تاکید کرتا ہے کہ وہ غیر مسلم جو مسلمانوں کی مخالفت نہ کریں اور نہ ان سے برسر جنگ ہوں اور نہ ان کو ان کے گھروں سے اجاڑا ہو اور تعاون کے طریقے کا اظہار کریں ان سے اسی کے مطابق جوابا دوست کا سا برتاؤ کرنا چاہیے۔

اسلام میں سیاست مذہب کے تابع ہے۔ یہ تمام اصول اس بات کی ترغیب دینے کے لیے بنائے گئے ہیں کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں میں یک جہتی پیدا ہو۔

مولانا کے الفاظ یہ ہیں:

''قرآن دنیا میں دشمنی کا پیام نہیں لایا ہے: وہ تو محبت کا پیام لایا ہے۔ اس لیے محبت کے قائم رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ ٹھیک اسی قانون کے مطابق جس کی رو سے عدالت مجرم کو پھانسی کے تختے پر کھڑا کرتی ہے' مسلمان بھی ایسی غیر مسلمان قوموں کے ساتھ کوئی تعلق محبت' اعانت اور نصرت کا نہیں رکھ سکتا' جو ان کی دشمن ہوں۔'' (۱۶)

آزاد کو اس شدت سے اس بات پر یقین تھا کہ اسلام دنیا میں اسی لیے نازل کیا گیا ہے کہ بنی نوع انسان کے اندر مساوات اور اتحاد' آزادی اور امن و آشتی پیدا ہو کہ انھوں نے ان جنگوں اور فتوحات پر جن سے اسلام نے بڑی بڑی سلطنتیں تعمیر کیں کبھی اظہار تفاخر نہیں کیا وہ مسلمان حکمرانوں کے جابرانہ طرز عمل کو ناپسند کرتے تھے اور اس کو بھی ناپسند کرتے تھے کہ وہ فراعنۂ مصر یا قیصر روم یا خسرو ایران کی تقلید کریں۔ اگر وہ اسلام کے قرون اولیٰ کی جنگوں اور محاصروں کا تذکرہ کرتے ہیں تو صرف اس رحم و کرم اور انسانی ہمدردی کو ظاہر کرنے کے لیے کرتے ہیں' جن پر ان لوگوں نے عمل کیا بہ مقابلہ اس طرز عمل کے جو ایسے ہی حالات میں یوروپین لوگوں نے عمل کیے تھے۔

جہاں تک رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے طریقۂ عمل کا سوال ہے، آزاد اس جانب اشارہ کرتے ہیں کہ جب مدینہ کی مسلم آبادی کو مکہ کے غیر مسلم قبایل سے خطرہ پیدا ہوا تو محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے مدینہ کے قریب کے قبائل سے حسب ذیل شرائط پر ایک معاہدہ کیا تھا۔ مولانا کے الفاظ یہ ہیں:

''خدا کی آواز کے بعد سب سے بڑی آواز جو ہو سکتی ہے، وہ محمد کی آواز تھی۔ اس وجود مقدس نے عہدنامہ لکھا۔ بجنسہ یہ اس کے الفاظ ہیں: ''ہم ان قبیلوں سے، جو مدینہ کے اطراف میں بستے ہیں، صلح کرتے ہیں، اتفاق کرتے ہیں اور ہم سب مل کر ایک ''امۃ واحدہ'' بننا چاہتے ہیں۔'' ''امۃ'' کے معنی ہیں قوم اور نیشن، اور ''واحدہ'' کے معنی ہیں ایک۔'' (۱۷)

قومیت کے مسئلے پر آزاد کے جو خیالات تھے اور مطالعے کے بعد جس نتیجے پر وہ پہنچے تھے اس کی تائید میں انھوں نے ایک مضمون ''اسلام اور نیشنل ازم'' کے عنوان سے لکھا تھا (۱۸)۔ نظریۂ قومیت جس کی بنیاد عمرانی دلائل ہیں، انھوں اس پر بحث اس طور پر کی ہے کہ سماجی ارتقا تین بنیادی منزلوں سے گزرتا ہے۔

پہلی منزل تو یہ ہے کہ سوسائٹی ماں اور باپ کی طرف سے رشتہ داریوں کی بنا پر قائم ہوتی ہے یعنی خاندان کی بنیاد ماں اور باپ کا رشتہ اتحاد بنتا ہے پھر جرگہ اور پھر قبیلہ

دوسری منزل وہ ہے جب علاقہ خاندان کی جگہ لے لیتا ہے اور اس علاقے کے گروہ کا تعلق وہاں کی چھوٹی سی ریاست سے جوڑ دیتا ہے اور اس کے بعد ایک بڑے علاقے اور آخر کار ایک پوری قوم کا جنم ہوتا ہے۔

تیسری وہ ہے جب انسان میں عالمگیریت پیدا ہوتی ہے یا کسی براعظم سے وہ اپنا رشتہ جوڑتا ہے یا مذہبی عالمگیریت (Ecumenicalism) یا اسلام یا بنی نوع انسان سے اپنے کو متعلق کرتا ہے۔

انسان کی حیاتِ اجتماعی کے سلسلہ ارتقاء کو مولانا نے فرد سے لے کر عالم گیر انسانیت تک ''حلقات تسعۂ ارتقاء'' قرار دیا ہے۔ یہ نو حلقے یا دایرے بالکل فطری انداز میں یکے بعد دیگرے اس طرح نمودار ہوتے ہیں:

۱۔اموۃ	۶۔وطنیۃ
۲۔ابوۃ	۷۔جنسیّت وقومیۃ
۳۔عاملہ	۸۔براعظمیت یا تقسیم بلحاظ جغرافیہ
۴۔قبیلہ	۹۔انسانیت وارضیۃ
۵۔بلدیۃ	

آگے چل کر مولانا نے رشتۂ اجتماع کی تمام کڑیوں پر دوبارہ نظر ڈالی ہے اوران میں ایک ''اسلامیت'' کی کڑی کا اضافہ کردیا ہے۔تو اس طرح سلسلۂ ارتقاء واجتماع کی دس منزلیں بن جاتی ہیں۔ سوسائٹی کے ارتقا کا عالم یہ ہے کہ قبل اس کے کہ وہ مذہبی عالمگیریت اورانسانیت کے معیار کو پہنچے اسے نیشنل ازم (قومیت) کی منزل سے ضرور گزرنا پڑتا ہے۔اس طرح سائنس اور مذہب دونوں نیشنل ازم کی ضرورت اوراہمیت کو ظاہر کرتے ہیں۔البتہ وہ جارحانہ قسم کی نہ ہو۔بلکہ اخلاقی اور مادی دونوں قسم کے مفادات کے حصول وتحفظ کے لیے افراد جو کارروائی کریں' اس میں ممد ومعاون ہو۔

آزاد کے حقیقت پسندانہ انداز فکر کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندو مسلم اتحاد ایک نا قابل تغیر اوران کے دل کی گہرائیوں میں جما ہوا عقیدہ بن گیا۔۱۹۱۲ء میں جب انھوں نے ''الہلال'' کا اجرا کیا تھا اور سیاست کے میدان میں قدم رکھا تھا تو سب سے بڑا تختہ جس پر انھوں نے قدم جمائے' وہ ''ہندو مسلم اتحاد'' تھا۔ انھوں نے اعلان کیا:

''میں مسلمان ہوں' اور فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ مسلمان ہوں۔ اسلام کی تیرہ سو برس کی شاندار روایتیں میرے ورثے میں آئی ہیں۔ میں تیار نہیں کہ اس کا کوئی چھوٹے سے چھوٹا حصہ بھی ضائع ہونے دوں۔ اسلام کی تعلیم' اسلام کی تاریخ' اسلام کے علوم وفنون اسلام کی تہذیب' میری دولت کا سرمایہ ہے اور میرا فرض ہے کہ اس کی حفاظت کروں۔ بحیثیت مسلمان ہونے کے میں مذہبی اور کلچرل دایرے میں اپنی ایک خاص ہستی رکھتا ہوں اور میں برداشت نہیں کرسکتا کہ اس میں کوئی مداخلت کرے۔ لیکن ان تمام احساسات کے ساتھ میں ایک اور احساس بھی رکھتا ہوں' جسے میری زندگی کی حقیقتوں نے پیدا کیا ہے' اسلام کی روح مجھے اس سے نہیں روکتی' وہ اس راہ میں میری راہنمائی کرتی ہے۔ میں فخر کے

ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ میں ہندوستانی ہوں۔ میں ہندوستان کی ایک اور نا قابلِ تقسیم متحدہ قومیت کا ایک عنصر ہوں۔ میں اس متحدہ قومیت کا ایک ایسا اہم عنصر ہوں' جس کے بغیر اس کی عظمت کا ہیکل ادھورا رہ جاتا ہے میں اس کی تکوین (بناوٹ) کا ایک ناگزیر عامل (Factor) ہوں میں اپنے اس دعوے سے کبھی دست بردار نہیں ہو سکتا (۱۹)۔''

اسی مقالے میں ایک دوسری جگہ انھوں نے بتلایا ہے:

''ہماری گیارہ صدیوں کی مشترک (ملی جلی) تاریخ نے ہماری ہندوستانی زندگی کے تمام گوشوں کو اپنے تعمیری سامانوں سے بھر دیا ہے۔ ہماری زبانیں' ہماری شاعری' ہمارا ادب' ہماری معاشرت' ہمارا ذوق' ہمارا الباس' ہمارے رسم و رواج' ہماری روزانہ زندگی کی بے شمار حقیقتیں' کوئی گوشہ بھی ایسا نہیں ہے' جس پر اس مشترک زندگی کی چھاپ نہ لگ چکی ہو۔ ہماری بولیاں الگ الگ تھیں' مگر ہم ایک ہی زبان بولنے لگے۔ ہمارے رسم و رواج ایک دوسرے سے بیگانہ تھے' مگر انھوں نے مل جل کر ایک نیا سانچا پیدا کر لیا۔ ہمارا پرانا لباس تاریخ کی پرانی تصویروں میں دیکھا جا سکتا ہے۔ مگر اب وہ ہمارے جسموں پر نہیں مل سکتا۔ یہ تمام مشترک سرمایہ ہماری متحدہ قومیت کی ایک دولت ہے' اور ہم اسے چھوڑ کر اس زمانے کی طرف لوٹنا نہیں چاہتے' جب ہماری یہ ملی جلی زندگی شروع نہیں ہوئی تھی۔ ہم میں اگر ایسے ہندو دماغ ہیں' جو چاہتے ہیں کہ ایک ہزار برس پہلے کی ہندو زندگی واپس لائیں' تو انہیں معلوم ہونا چاہیے کہ وہ ایک خواب دیکھ رہے ہیں' اور وہ کبھی پورا ہونے والا نہیں۔ اسی طرح اگر ایسے مسلمان دماغ موجود ہوں' جو چاہتے ہیں کہ اپنی اس گزری ہوئی تہذیب اور معاشرت کو پھر تازہ کریں' جو وہ ایک ہزار برس پہلے ایران اور وسط ایشیا لائے تھے۔ تو میں ان سے بھی کہوں گا کہ اس خواب سے جس قدر جلد بیدار ہو جائیں بہتر ہے۔ کیوں کہ یہ ایک غیر قدرتی تخیل ہے اور حقیقت کی زمین میں ایسے خیال اگ نہیں سکتے (۲۰)۔''

وہ یہ کہنے سے کبھی نہیں تھکتے تھے کہ ہندوستان کی آزادی' حق اور حقانیت نے جو فرض ہم پر عائد کیا ہے' اس کے لیے ہندوؤں اور مسلمانوں کا ایک اور متحد ہونا ضروری ہے۔ دراصل اتحاد پر انھوں نے اس قدر زور دیا کہ یہاں تک کہہ دیا:

''ہندو مسلم اتحاد...... ہماری تعمیرات کی وہ پہلی بنیاد ہے' جس کے بغیر نہ صرف ہندوستان کی آزادی بلکہ

حوالہ جات وحواشی

(۱) تذکرہ: مولانا ابوالکلام آزاد، مرتبہ: فضل الدین احمد (۱۹۱۹ء)۔ البلاغ پریس۔ کلکتہ، ص ۳۰۶

(۲) قول فیصل: مولانا ابوالکلام آزاد (۱۹۲۲ء)، البلاغ پریس۔ کلکتہ، ص ۶۴۔۶۳

(۳) تازہ مضامین ابوالکلام آزاد، مرتبہ: مشتاق احمد، آگرہ، ص ۱۴

(۴) خطبات آزاد: مرتبہ مالک رام، ۱۹۷۴ء۔ ساہتیہ اکادیمی نئی دہلی، ص ۵۱

(۵) قول فیصل، محولۂ بالا۔ ص ۶۴

(۶) ایضاً، ص ۶۸۔۶۷

(۷) انڈیا ونس فریڈم (اردو): مولانا ابوالکلام آزاد، مرتبہ: ڈاکٹر ابوسلمان شاہ جہان پوری، ۱۹۹۷ء ابوالکلام آزاد ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، کراچی، ص ۸۰-۷۹

(۸) ترجمان القرآن (جلد اول): مولانا ابوالکلام آزاد (۱۹۶۳ء)، ساہتیہ اکادیمی، نئی دہلی، ص ۴۶۔۴۵

(۹) ایضاً، ص ۴۴۔۴۲ (ملخصاً)

(۱۰) ایضاً، ص ۷۵۔۳۷۴ (۱۱) ایضاً، ص ۴۰۲۔۴۰۰ (۱۲) ایضاً، ص ۳۷۶۔۳۷۵

(۱۳) ایضاً، ص ۴۱۱۔۴۱۰

(۱۴) ذکر آزاد: عبدالرزاق ملیح آبادی (۱۹۶۰ء)، کلکتہ، ص ۲۳۳

(۱۵) خطبات آزاد: مرتبہ: مالک رام (۱۹۷۴ء) ساہتیہ اکادیمی نئی دہلی، ص ۴۸

(۱۶) ایضاً، ص ۴۸ (۱۷) ذکر آزاد: محولۂ بالا، ص ۱۴۱

(۱۸) مولانا آزاد کا یہ مقالہ پہلی بار، کلکتہ میں ۱۰/ جون، ۲۴/ جون اور یکم و ۸/ جولائی ۱۹۲۷ء کی تین قسطوں میں چھپا تھا۔ اس کے بعد یہ الگ مستقل حیثیت میں اور مقالات و مضامین کے مختلف مجموعوں میں کتنی ہی بار شائع ہو چکا ہے۔

(۱۹) خطباتِ آزاد: محولۂ بالا (خطبۂ صدارت رام گڑھ کانگریس ۱۹۴۰ء) ص ۹۸۔۲۹۷

(۲۰) ایضاً، ص ۲۹۹

(۲۱) ایضاً (خطبۂ صدارت خصوصی اجلاس کانگریس دہلی ۱۹۲۳ء) ص ۲۰۵

(۲۲) ذکر آزاد: محولۂ بالا، ص ۳۹۔۱۳۸۔ وخطباتِ آزاد: محولۂ بالا، ص ۴۹

(۲۳) انڈیا ونس فریڈم (اردو) محولۂ بالا، ص ۲۲۵

ضمیمہ

مولانا ابوالکلام پر اس مقالے میں ہندوستان کی آزادی، مسلمانوں کے فرائض شرعیہ، فرقہ وارانہ اتحاد، اسلام اور قومیت وغیرہ کے بارے میں مولانا کے خطبات، مضامین وغیرہ سے بعض حوالے دیے جا چکے ہیں۔ اگرچہ اس باب میں مولانا کے افادات کثیر ہیں لیکن مقالے میں ان کے حوالے اور اقتباسات ایک حد تک ہی دیے جا سکتے تھے۔ اس کے باوجود ان کے مطالعے کی افادیت اور تاریخی سیاسی اہمیت کا تقاضا ہے کہ انہیں نظر انداز نہ کر دیا جائے ان میں سے مشتے نمونہ از خروارے خطبات و مضامین سے چند اقتباس یہاں بہ طور ضمیمہ شامل کر دیے جاتے ہیں۔

(۱)

مولانا کے خطبۂ صدارت اسپیشل اجلاس کانگریس ۱۹۲۳ء (دہلی) کے ایک دو اقتباس مقالے میں پیش کیے گئے ہیں۔ خطبے کا ایک ٹکڑا یہ ہے:

ہندو مسلم اتحاد:

حضرات! میں نے آپ کا اس قدر وقت در و دیوار کی فکر میں لے لیا حال آں کہ ابھی یہ بات باقی ہے کہ ہماری جدوجہد کی بنیاد کا کیا حال ہے۔ میرا اشارہ ہندو مسلم اتحاد کی طرف ہے۔ یہ ہماری تعمیرات کی وہ پہلی بنیاد ہے، جس کے بغیر نہ صرف ہندوستان کی آزادی بلکہ ہندوستان کی وہ تمام باتیں جو کسی ملک کے زندہ رہنے اور ترقی کرنے کے لیے ہو سکتی ہیں، محض خواب وخیال ہیں۔ صرف یہی نہیں ہے کہ اس کے بغیر ہمیں قومی آزادی نہیں مل سکتی، بلکہ اس کے بغیر ہم انسانیت کے ابتدائی اصول بھی اپنے اندر نہیں پیدا کر سکتے۔ آج اگر ایک فرشتہ آسمان کی بدلیوں سے اتر آئے اور قطب مینار پر کھڑے ہو کر یہ اعلان کر دے کہ سوراج ۲۴ گھنٹے کے اندر مل سکتا ہے، بشرطے کہ ہندوستان ہندو مسلم اتحاد سے دست بردار ہو جائے، تو میں سوراج سے دستبردار ہو جاؤں گا، مگر اس سے دست بردار نہ ہوں گا۔ کیونکہ اگر سوراج کے ملنے میں تاخیر ہوئی، تو یہ ہندوستان کا نقصان ہوگا، لیکن اگر ہمارا اتحاد جاتا رہا تو یہ عالمِ انسانیت کا نقصان

ہندوستان کی وہ تمام باتیں جو کسی ملک کے زندہ رہنے اور ترقی کرنے کے لیے ہو سکتی ہیں، محض خواب و خیال ہیں۔ صرف یہی نہیں ہے کہ اس کے بغیر ہمیں قومی آزادی نہیں مل سکتی، بلکہ اس کے بغیر ہم انسانیت کے ابتدائی اصول بھی اپنے اندر نہیں پیدا کر سکتے۔ آج اگر ایک فرشتہ آسمان کی بدلیوں سے اتر آئے اور قطب مینار پر کھڑے ہو کر یہ اعلان کر دے کہ سوراج ۲۴ گھنٹے کے اندر مل سکتا ہے، بشرطے کہ ہندوستان ہندو مسلم اتحاد سے دستبردار ہو جائے، تو میں سوراج سے دستبردار ہو جاؤں گا، مگر اس سے دستبردار نہ ہوں گا۔ کیوں کہ اگر سوراج کے ملنے میں تاخیر ہوئی تو یہ ہندوستان کا نقصان ہوگا، لیکن اگر ہمارا اتحاد جاتا رہا تو یہ عالم انسانیت کا نقصان ہے۔'' (۲۱)

ہندو مسلم اتحاد کے لیے انھوں نے دونوں قوموں سے اپیل کی۔ لیکن انھوں نے مسلمانوں پر یہ خصوصی فرض عاید کیا کہ وہ نیشنل ازم کی اپنے اندر نشو و نما کریں اور جنگ آزادی میں قایدانہ کردار ادا کریں۔ ان کے نزدیک یہ مسلمانوں کا مذہبی فرض تھا کہ تمام ممکن ذرائع سے جو انہیں حاصل ہوں وہ ظالموں اور اسلام کے دشمنوں کے خلاف جنگ کریں۔ جو محارب کی تعریف میں آتے ہیں جیسے کہ برطانوی حکومت کی غلامی سے ہندوستان کو نجات دلانے کے لیے ہر ممکن قربانی دینے کے لیے تیار تھے۔ انھوں نے کہا کہ ''مسلمان ان شہروں کو چھوڑ دے گا جہاں وہ رہتا ہے جنگلوں میں چلا جائے گا۔ سانپوں اور بچھوؤں سے صلح کر لے گا لیکن وہ حکومت برطانیہ سے صلح نہیں کرے گا۔''

مولانا آزاد کے الفاظ یہ ہیں:

''آج بھی میں یہی اعلان کرتا ہوں ہر مسلمان کے قلب پر یہ حقیقت نقش ہے اور ہونا چاہیے کہ جب تک انگریزی گورنمنٹ اپنے اس ابلیسانہ گھمنڈ سے باز نہ آ جائے، مسلمانوں کے مطالبات شرعی کو پورا نہ کر دے، عراق کی سرزمین ان کی مداخلت سے پاک نہ ہو جائے۔ ایشیائے کوچک میں اس کی کوئی طاقت مخالفت نہ کرے، قسطنطنیہ سے تمام شرائط اور پابندیاں اٹھا نہ لی جائیں، ہندوستان کو آزادی نہ دے دی جائے، اس وقت تک انگریزی گورنمنٹ مسلمانوں کے مقابلے میں فریق محارب ہے اگر مسلمانوں کے دل میں ایک آخری چنگاری بھی ایمان کی باقی ہے تو کسی مسلمان کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ صلح یا صفائی کا ہاتھ انگریزوں کی طرف بڑھا سکے۔ مسلمان اپنے ان آباد شہروں کو چھوڑ دے، جنگلوں میں چلا جائے، وہاں سانپوں کے ساتھ صلح کر لے،

بچھوؤں کے ساتھ صلح کرلے' مگر انگریزی گورنمنٹ کے ساتھ صلح نہیں کر سکتا (۲۲)۔"

وہ علی گڑھ مکتبہ خیال اور مسلم لیگ کی پالیسیوں پر جو انھوں نے اختیار کی تھیں' سخت غم ناک تھے۔ سیاست سے ان کی علیحدگی پر انھوں نے ان کا مذاق اڑایا اور اس کا بھی مذاق اڑایا کہ وہ کانگریس میں اس لیے شامل نہیں ہوئے کہ ان کی قوم تعلیم میں پیچھے ہے اور تعداد کے لحاظ سے اقلیت میں ہے۔ اس لیے اگر جمہوری حکومت قائم ہوئی تو وہ نگل لی جائے گی۔ یہ لوگ اس پر پریشان تھے اگر برطانیہ کا اقتدار چلا گیا تو ان کے حقوق کیا ہوں گے اور ان کی زندگی کی ضمانت کیا ہوگی؟ ان کو چاروں طرف خوف ہی خوف نظر آتا تھا۔ یعنی ان کے سیاسی منصب کو خطرہ' ان کے مذہب اور مراسم کو خطرہ' ان کے کلچر کو خطرہ' ان کی زبان' ان کے رسم الخط کو خطرہ الغرض انہیں اپنی پوری زندگی میں ہر طرف خطرہ ہی خطرہ نظر آتا تھا۔

آزاد نے ان کی بزدلی پر ان کو ملامت کیا اور پر جوش انداز میں ان کو سمجھایا کہ اپنے اعمال میں اسلام کی تعلیمات کی پیروی کریں' اپنے دماغوں سے مفلوج کرنے والے خیالات کو نکال دیں اور صرف خدا پر اعتماد کریں' جس نے ایمان والوں سے فتح اور حکومت کا وعدہ کیا ہے۔

آزاد کا سیاسی عقیدہ آزادی' اتحاد اور جمہوریت کا تھا۔ جب تقسیم بنگال نے ملک کو ایک عدیم المثال طوفان میں مبتلا کر دیا تھا اس وقت تشدد پر یقین رکھنے والے انقلابیوں کے ساتھ مشترک ہونے کی جانب وہ راغب تھے۔ تاکہ گورنمنٹ سے مسلح بغاوت کو منظم کیا جائے۔ بعد کو مزید غور و فکر کے بعد انہیں تشدد کے طریقے کے فضول ہونے کا یقین ہو گیا۔ انھوں نے جوش کے ساتھ عدم تشدد پر مبنی ترک موالات کے پروگرام کو اپنا لیا۔ اگرچہ انھوں نے اس کو ایک مذہبی مسئلہ نہیں بنایا۔ پاکستان کی اسکیم کے بارے میں ان کے خیالات یہ تھے کہ

> "مسلم لیگ نے پاکستان کی جو اسکیم تجویز کی ہے' اس پر میں نے ہر پہلو سے غور کیا ہے۔" "ایک ہندوستانی ہونے کی حیثیت سے میں نے سوچا ہے کہ پورے ہندوستان کے مستقبل پر اس سے کیا اثر ہوگا' ایک مسلمان کی حیثیت سے میں نے دیکھا ہے کہ مسلمانوں کے مستقبل پر کیا اثر پڑ سکتا ہے؟"
>
> اسکیم کے تمام پہلوؤں پر غور کرنے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ یہ نہ صرف بحیثیت مجموعی پورے ہندوستان کے لیے بلکہ خاص طور پر مسلمانوں کے لیے بھی نقصان دہ ہوگی' اور دراصل جتنے مسئلے اس کے ذریعے حل ہوں گے' ان سے زیادہ نئے مسائل اٹھ کھڑے ہوں گے۔" (۲۳)

ہے۔

ملک کی موجودہ حالت کیا ہے؟ کون ہے جو ہندوستان کے عشق و محبت کا ایک ذرہ بھی اپنے دل میں رکھتا ہو اور اسے صبر اور برداشت کے ساتھ دیکھ سکے۔ چار سال ہوئے کہ ہم نے قومی عزت و شرف کا ایک بڑے سے بڑا اعلان کیا اور دنیا سے کہا کہ وہ ہماری آزادی کا انتظار کرے۔ لیکن عین اس وقت جب کہ وہ ہماری آزادی کی داستان سننے کے لیے گوش بر آواز ہے، ہم آمادہ ہو گئے ہیں کہ اپنی غلامانہ شرم ناکی اور اپنے مجنونانہ کشت و خون کی اس کے لیے کہانی ترتیب دیں۔ موجودہ حالت یہ ہے کہ سوراج اور خلافت کی جگہ شدھی کی تحریک، اس کی مدافعت اور سنگھٹن کا غلغلہ ہر طرف بپا ہے۔ ایک طرف سے کہا جا رہا ہے کہ ہندوؤں کو مسلمانوں سے بچاؤ۔ دوسری طرف سے کہا جا رہا ہے کہ اسلام کی لاج کی ہندوؤں کے حملہ سے حفاظت کرو۔ جب ہندوؤں اور مسلمانوں کی حفاظت کی پکار بلند ہو رہی ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ بدنصیب ہندوستان کی حفاظت کا ولولہ کب قائم رہ سکتا ہے۔ ایک طرف جلسوں اور اخباروں میں لوگوں کے اندر مجنونانہ مذہبی تعصبات ابھارے جا رہے ہیں، دوسری طرف نادان اور فریب خوردہ عوام ہندوستان کی سڑکوں پر بے دریغ اپنا خون بہا رہے ہیں۔ اجمیر، میرٹھ، سہارن پور، آگرہ، پلول اور کہاں کہاں سخت فسادات ہو چکے اور کون کہہ سکتا ہے کہ آگے چل کر اس کے نتائج کس قدر افسوس ناک ہوں گے۔

حضرات! میں آج ان تمام لوگوں سے جو ان جذبات کی تبلیغ کر رہے ہیں، صاف صاف کہنا چاہتا ہوں کہ یہ حالت ناقابل برداشت ہے۔ میں ایک قدم اور آگے بڑھتا ہوں۔ میں کہتا ہوں کہ ہم آزادی کی طرف جا رہے ہیں، آپ ہمارا راستہ نہ روکیے۔ اگر آپ روکیں گے تو ہمارا فرض ہے کہ رکاوٹوں سے راستہ صاف کریں۔ میں آپ تمام حضرات سے جو ملک کے گوشے گوشے سے آئے ہیں اور اپنے اندر ہندوستان کا دماغ اور ہندوستان کی زبان دونوں رکھتے ہیں، یہ عرض کروں گا کہ اگر آج آپ اس مسئلے کا فیصلہ نہیں کر سکتے کہ کون کون آپریٹرز کونسلوں میں جائیں یا نہیں، تو مضائقہ نہیں۔ لیکن خدارا آج اس کا فیصلہ کر کے یہاں سے اٹھیے کہ ہندوستان اپنی آزادی و نجات کی زخمی امیدوں کو بچائے رکھے یا آگرہ اور سہارن پور کی خون آلود سرزمین میں دفن کر دے! آج آپ کو صاف صاف اس بارے میں اپنا فیصلہ

صادر کرنا چاہیے اور اپنی تمام قوتیں اس کے لیے صرف کر دینی چاہییں۔ اگر آپ ایک دن کے لیے بھی اسے برداشت کریں گے، تو یقین کیجیے کہ برسوں کے لیے آپ کا سفر پیچھے پڑ جائے گا۔

فرقہ وارانہ تنظیم:

حضرات! ابھی کچھ زیادہ مدت نہیں گزری کہ مسلمان بہ حیثیت ایک قوم کے کانگریس کی سیاسی حرکت میں شریک نہ تھے۔ مسلمانوں میں یہ جذبہ عام تھا کہ ہندوستان میں ان کی تعداد ہندوؤں سے بہت کم ہے، تعلیم اور دولت میں بھی ان سے پیچھے ہیں، اگر وہ کسی متحدہ حرکت میں شریک ہوں گے، تو ان کی ہستی پامال ہو جائے گی۔ اسی خیال کا نتیجہ تھا کہ عرصے تک ان کی قومی پالیسی یہ رہی کہ الگ رہ کر اپنی جماعتی تنظیم کی جائے۔

لیکن غالباً آپ میں سے وہ تمام حضرات جو گذشتہ بارہ سال کے اندر مسلمانوں کے جماعتی تغیرات کا مطالبہ کرتے رہے ہیں، اس سے واقف ہوں گے کہ ۱۹۱۲ء میں میری سب سے پہلی صدا تھی، جو اس طرزِ عمل کے برخلاف بلند ہوئی۔ میں نے اپنے ہم مذہبوں کو اس طرف بلایا کہ وہ علیحدگی کی پالیسی پر قائم رہ کر اپنی ہستی کو ملک کی آزادی کے خلاف استعمال کر رہے ہیں۔ انہیں چاہیے کہ اپنے ہندو بھائیوں پر اعتماد کریں، کانگریس میں شریک ہوں، ملک کی آزادی کو اپنا نصب العین بنائیں اور فرقہ وار تنظیم سے کنارہ کش ہو جائیں۔ اس وقت میری یہ پکار میرے تمام ہم مذہبوں پر شاق گزری۔ پوری قوت کے ساتھ میری مخالفت کی گئی۔ لیکن بالآخر وہ وقت بہت جلد آ گیا، جب مسلمانوں نے اس حقیقت کی سچائی کا اعتراف کیا۔ میں جب ۱۹۱۶ء میں رانچی میں نظر بند تھا، تو سن رہا تھا کہ جوق در جوق مسلمان کانگریس میں شریک ہو رہے ہیں۔

حضرات! جس طرح میں نے ۱۹۱۲ء میں اپنے تمام ہم مذہبوں کے مسلک کے خلاف اپنی صدا بلند کی تھی اور ان کی مخالفت کا خوف مجھے اظہارِ حق سے نہ روک سکا تھا۔ ٹھیک اسی طرح آج میں اپنا پہلا فرض سمجھتا ہوں کہ ان تمام بھائیوں کے خلاف اپنی صدا بلند کروں، جو ہندو سنگھٹن کی تحریک کے علم بردار ہیں۔ میں حیرت سے یہ محسوس کر رہا ہوں کہ جو دماغی حالت اس وقت مسلمانوں کے سیاسی حلقوں کی تھی، ٹھیک ٹھیک وہی آج ان حضرات کی ہو رہی ہے۔ وہی دلائل آج بھی ہمیں سنائے جا رہے ہیں۔ وہی

اسباب و بواعث آج بھی ان کی زبان پر ہیں۔ مسلمانوں کا یہ خیال اس کے ساتھ تھا کہ ان کی تعداد کم ہے اور آج یہ تحریک ان لوگوں کو برانگیختہ کرنا چاہتی ہے، جن کی تعداد مسلمانوں سے تین گنی زیادہ ہے۔ میں بلا کسی تامل کے صاف صاف کہنا چاہتا ہوں کہ آج ہمیں ہندوستان میں نہ کسی ہندو سنگھٹن کی ضرورت ہے، نہ مسلم سنگھٹن کی۔ ہمیں صرف ایک سنگھٹن کی ضرورت ہے اور وہ یہ ''انڈین نیشنل کانگریس'' ہے۔

میں اس وقت اس معاملے کی تفصیلات میں نہیں جانا چاہتا ہوں، جو دلایل ان تحریکات کی تائید میں بیان کیے جاتے ہیں، مجھے ان کی صحت سے بالکل انکار ہے! کہا جاتا ہے کہ چوں کہ فلاں سنہ میں فسادات ہوئے اور ان میں ایک فریق کا نقصان زیادہ ہوا، اس لیے ضروری ہے کہ وہ دوسرے فریق کے مقابلے میں اپنا علیحدہ سنگھٹن کر لے۔

میں کہتا ہوں کہ اگر ایک لمحہ کے لیے بھی یہ طریق استدلال صحیح تسلیم کر لیا جائے، تو ہندوستان کی ہر جماعت اپنے نقصانات کی ایسی ہی ایک فہرست تیار کر سکتی ہے اور اس کے بعد سنگھٹن کا اعلان کر دے سکتی ہے۔ اگر بمبئی کے گذشتہ بیس سال کے واقعات پر نظر ڈالی جائے، تو کئی فسادات ایسے ملیں گے جو خود مسلمانوں کے دو فرقوں میں ہوئے ہیں اور ایک فرقے نے دوسرے کو اچھی طرح لوٹا اور قتل کیا ہے البتہ میں اس بات کا صاف صاف اعلان کرنا چاہتا ہوں کہ ہندو مسلم اتحاد کے نئے دور کے بعد، ملتان میں فساد کا ہونا اور وہاں کے مسلمان بلوائیوں کے ہاتھ سے ہندوؤں کو سخت نقصان کا پہنچنا، ایک ایسا افسوس ناک حادثہ ہے جس کا ہر مسلمان کے دل پر زخم لگنا چاہیے۔ تاہم ہندوستان جیسے ملک میں جہاں کروڑوں انسان بستے ہیں، جو ابھی ابھی نئی زندگی کے دور میں داخل ہوئے ہیں، اور جہاں غلط مذہبی تعصب اور بے جا مذہبی جوش کا ابھر آنا کچھ دشوار نہیں ہے، ایسے حوادث ناممکن نہیں کر دیے جا سکتے۔ اس کا صحیح علاج صرف یہی ہے کہ ملک کے دیگر طبقات اس کی وجہ سے فریقانہ جذبہ پیدا نہ کریں جس کی زیادتی ہوا سے ملامت کی جائے، جس پر ظلم ہوا ہو اس سے ہمدردی کی جائے۔ یہ علاج نہیں ہے کہ ایک مقامی معاملے کو طول دے کر اور تمام ملک اور فرقے کا مسئلہ بنا کر کسی ایک فریق کو مقابلے کی دعوت دی جائے۔ پھر دوسرا فریق بھی نئی نئی تیاریاں کرے اور اس طرح ختم نہ ہونے والی جنگ قائم ہو جائے۔

میں اس سے انکار نہیں کرتا کہ ہندوستان کی ہر جماعت کو اپنی اندرونی اصلاح و درستگی کے بے

شمار کام درپیش ہیں، اور ضروری ہے کہ ہر جماعت اپنی اپنی جگہ اپنی کمزوریوں کو دور کرنے کے لیے کوشش کرے۔ لیکن میں اس سے قطعاً انکار کرتا ہوں کہ کوئی ایسی تحریک اس حالت میں قائم ہو سکتی ہے، جب کہ اس کا خمیر فرقہ وار فسادات اور باہمی جنگ کے خون سے مہیا کیا گیا ہو۔

ان تحریکات کے بعض ذمہ دار حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ ہندو مسلم اتحاد کے مخالف نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ ہمیشہ مقابلے کا وعظ کہہ کر آخر میں اتحاد و محبت کا بھی پیغام سنا دیتے ہیں۔ ان حضرات سے کہوں گا کہ آپ نے ہمیں غلط راستہ کی طرف بلایا ہے، لیکن اب فطرت انسانی کے انکار کی دعوت نہ دیجیے۔ حضرت مسیح نے دنیا سے کہا کہ دشمنوں کو بخش دو۔ مگر دنیا آج تک دوستوں کو بھی بخش نہ سکی۔ کیا آپ چاہتے ہیں کہ ایک طرف انتقام اور مقابلے کا جذبہ مشتعل کر کے، دوسری طرف محبت و اتحاد کا کارخانہ بھی قائم رکھیں؟

اسی طرح میں شدھی کی تحریک کی نسبت یہی عرض کروں گا کہ اگرچہ ہم کاغذ پر سیاست کی متحدہ تحریک اور مذہب کی فرقہ وار کشمکش کو دو مختلف خانوں میں رکھ سکتے ہیں، لیکن عمل میں کوئی ایسی تفریق قائم نہیں رہ سکتی۔ ہمیں متحدہ قومیت کی ضرورت ہے اور ہم جانتے ہیں کہ اگر ہندوستان میں ایک طرف سے ملیچھ اور دوسری طرف سے کافر کی صدائیں اٹھتی رہیں گی، تو محال ہے کہ وہ رواداری پیدا ہو سکے، جس کے بغیر اتحاد کا وجود قائم ہی نہیں رہ سکتا۔

حضرات! میں ملک کی تمام جماعتوں سے عرض کروں گا کہ انہیں ایک مرتبہ ہندوستان کی قسمت کا فیصلہ کر لینا چاہیے۔ اگر وہ چاہتے ہیں کہ ہندوستان آزادی و نجات حاصل کرے، تو پھر انہیں اور تمام کام اس کے لیے ملتوی کرنے ہی پڑیں گے۔ خواہ وہ کام انہیں کتنے ہی محبوب ہوں، لیکن اس کے سوا چارہ نہیں۔

میں آج اس پلیٹ فارم سے جو ہندوستان کی متحدہ قومیت کا گہوارہ ہے۔ تمام ہندو مسلمانوں سے وطن کے نام پر اپیل کرتا ہوں کہ وہ اس کی امیدوں کو اس بیدردی کے ساتھ پامال نہ کریں، اور بلا اس بحث کے کہ اب تک کیا ہو چکا ہے آیندہ کے لیے ان تمام سرگرمیوں کو بند کر دیں جو شدھی موومنٹ، اس کی مدافعت اور فرقہ وار تحریکوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ اگر بند کر دینے کے لفظ سے وہ متفق نہیں ہو سکتے، تو کم از

کم ملتوی کردیں۔ اگر وہ ایسا کریں گے، تو نہ صرف اپنے وطن کی بلکہ تمام عالمِ انسانیت کی ایک سب سے بڑی خدمت انجام دیں گے۔

ہندوستان کا میثاقِ ملی:

حضرات! اس سلسلے میں مجھے یہ بھی یاد دلانے دیجیے کہ اب ہمیں اس باب میں تساہل نہیں کرنا چاہیے کہ ہندوستان کے لیے ایک ایسا میثاق قومی تیار ہو جائے جو نہ صرف ہمارے قومی نصب العین کو ہمیشہ کے لیے صاف اور واضح کر دے بلکہ ہندوستان کی مختلف جماعتوں کے باہمی علائق اور روزمرہ کے پیش آنے والے جھگڑوں کا بھی فیصلہ کر دے۔ اس اعتبار سے ہندوستان ایک عجیب ملک ہے۔ بہت ممکن ہے کہ تیس کروڑ انسانوں کی آزادی صرف اس لیے تاخیر میں پڑ جائے کہ کسی مسجد کے سامنے سے ایک جلوس ڈھول بجاتا ہوا گزر گیا، یا کسی راستہ کے درخت کی شاخ کاٹ ڈالی گئی پس جب ملک کی مصیبتوں کی نوعیت کا یہ حال ہے تو ہمیں ان مسائل کے قطعی اور دائمی فیصلے میں تاخیر نہیں کرنی چاہیے۔ میں امید کرتا ہوں کہ آپ اس مسئلے پر بھی غور فرمائیں گے۔ بہتر ہوگا کہ منتخب افراد کی ایک کمیٹی اس غرض سے مقرر کر دی جائے اور آیندہ اجلاس سے پہلے ایک مسودہ تیار کر لے۔"

(خطباتِ آزاد مرتبہ مالک رام، ص ۱۰۔۲۰۴)

(۲)

مولانا آزاد کے خطبۂ صدارت کانگریس سالانہ اجلاس رام گڑھ (۱۹۴۰ء) کا ایک اقتباس پیش کیا جارہا ہے، اس میں ہندوستان کی اقلیتوں کے مسائل، مسلمان اور متحدہ قومیت اور ہندوستان کے مستقبل کے بارے میں نہایت اہم اور فکر انگیز مباحث آ گئے ہیں۔ لیکن اس خطبے کی سیاسی تاریخی اہمیت اور مولانا کے افکار عالیہ کی افادیت کا تقاضا ہے کہ اس پورے خطبے کا مطالعہ کیا جائے۔ زیر نظر عبارت یہ ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

ہندوستان کا سیاسی مستقبل اور اقلیتیں:

جہاں تک وقت کے اصلی سوال کا تعلق ہے، معاملہ اس کے سوا کچھ نہیں ہے، جو میں نے اختصار کے ساتھ آپ کے سامنے رکھ دیا۔ گزشتہ ستمبر میں جب اعلانِ جنگ کے بعد کانگریس نے اپنا مطالبہ ترتیب دیا، تو اس وقت ہم میں سے کسی شخص کے وہم وگمان میں بھی یہ بات نہیں گزری تھی کہ اس صاف اور سادہ مطالبہ میں جو ہندوستان کے نام پر کیا گیا ہے، اور جس سے ملک کے کسی فرقے اور کسی گروہ کو بھی اختلاف نہیں ہوسکتا، فرقہ وارانہ مسئلے کا سوال اٹھایا جاسکے گا۔ بلاشبہ ملک میں ایسی جماعتیں موجود ہیں، جو سیاسی جدوجہد کے میدان میں وہاں تک نہیں جاسکتیں، جہاں تک کانگریس کے قدم پہنچ گئے ہیں اور بہ راہ راست اقدام عمل (ڈائریکٹ ایکشن) کے طریقے سے جو سیاسی ہندوستان کی اکثریت نے اختیار کرلیا ہے، متفق نہیں ہیں۔ لیکن جہاں تک ملک کی آزادی اور اس کے قدرتی حق کے اعتراف کا تعلق ہے، ہندوستان کی ذہنی بیداری اب ان ابتدائی منزلوں سے بہت دور نکل چکی کہ ملک کا کوئی گروہ بھی اس مقصد سے اختلاف کرنے کی جرأت کرسکے۔ وہ جماعتیں بھی جو اپنے طبقے (کلاس) کے خاص مفاد

کے تحفظ کے لیے مجبور ہیں کہ موجودہ سیاسی صورت حال کی تبدیلی کے خواہش مند نہ ہوں، وقت کی عام آب و ہوا کے تقاضے سے بے بس ہو رہی ہیں اور انہیں بھی ہندوستان کی سیاسی منزل مقصود کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ تاہم جہاں وقت کے آزمایشی سوال نے صورت حال کے دوسرے گوشوں پر سے پردے اٹھا دیے، وہیں اس گوشے کو بھی بے نقاب کر دیا۔ ہندوستان اور انگلینڈ، دونوں جگہ یکے بعد دیگرے اس طرح کی کوششیں کی گئیں کہ وقت کے سیاسی سوال کو فرقہ وارانہ مسئلے کے ساتھ خلط ملط کر کے سوال کی اصلی حیثیت مشتبہ کر دی جائے۔ بار بار دنیا کو یہ یقین دلانے کی کوشش کی گئی کہ ہندوستان کے سیاسی مسئلے کے حل کی راہ میں اقلیتوں کا مسئلہ حارج ہو رہا ہے۔

اگر پچھلے ڈیڑھ سو برس کے اندر ہندوستان میں برطانوی شہنشاہی کا یہ طرزِ عمل رہ چکا ہے کہ ملک کے باشندوں کے اندرونی اختلافات کو ابھار کر نئی نئی صفوں میں تقسیم کیا جائے، اور پھر ان صفوں کو اپنی حکومت کے استحکام کے لیے کام میں لائے، تو یہ ہندوستان کی سیاسی محکومیت کا ایک قدرتی نتیجہ تھا، اور ہمارے لیے اب بے سود ہے کہ اس کی شکایت سے اپنے جذبات میں کڑواہٹ پیدا کریں۔ ایک اجنبی حکومت یقیناً اس ملک کے اندرونی اتحاد کی خواہش مند نہیں ہو سکتی جس کی اندرونی پھوٹ ہی اس کی موجودگی کے لیے سب سے بڑی ضمانت ہے۔ لیکن ایک ایسے زمانے میں جب کہ دنیا کو یہ باور کرانے کی کوششیں کی جا رہی ہیں کہ برطانوی شہنشاہیت کی ہندوستانی تاریخ کا پچھلا دور ختم ہو چکا، یقیناً یہ کوئی بڑی توقع نہ تھی اگر ہم برطانوی مدبروں سے امید رکھتے تھے کہ کم از کم اس گوشے میں وہ اپنے طرزِ عمل کو پچھلے عہد کی دماغی وراثت سے بچانے کی کوشش کریں گے۔ لیکن پچھلے پانچ مہینوں کے اندر واقعات کی جو رفتار رہ چکی ہے، اس نے ثابت کر دیا کہ ابھی ایسی امیدوں کے رکھنے کا وقت نہیں آیا، اور جس دور کی نسبت دنیا کو یقین دلایا جا رہا ہے کہ ختم ہو گیا، اسے ابھی ختم ہونا باقی ہے۔

بہر حال اسباب خواہ کچھ ہی رہے ہوں لیکن ہم تسلیم کرتے ہیں کہ دنیا کے تمام ملکوں کی طرح ہندوستان بھی اپنے اندرونی مسائل رکھتا ہے، اور ان مسئلوں میں ایک اہم مسئلہ فرقہ وارانہ مسئلہ کا ہے۔ ہم برطانوی حکومت سے یہ توقع نہیں رکھتے، اور ہمیں رکھنی بھی نہیں چاہیے کہ وہ اس مسئلے کی موجودگی کا اعتراف نہیں کرے گی۔ یہ مسئلہ موجود ہے اور اگر ہم آگے بڑھنا چاہتے ہیں، تو ہمارا فرض ہے کہ اس کی

موجودگی مان کر قدم اٹھائیں۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ہر قدم جو اس کی موجودگی سے بے پروا رہ کر اٹھے گا یقیناً ایک غلط قدم ہوگا۔ لیکن فرقہ وارانہ مسئلے کی موجودگی کے اعتراف کے معنی صرف یہی ہونے چاہییں کہ اس کی موجودگی کا اعتراف کیا جائے۔ یہ معنی نہیں ہونے چاہییں کہ اسے ہندوستان کے قومی حق کے خلاف بہ طور ایک آلے کے استعمال کیا جائے۔ برطانوی شہنشاہی ہمیشہ اس مسئلے کو اسی غرض سے کام میں لاتی رہی۔ اگر اب وہ اپنی ہندوستانی تاریخ کا پچھلا دور ختم کرنے پر مائل ہے' تو اسے معلوم ہونا چاہیے کہ سب سے پہلا گوشہ جس میں ہم قدرتی طور پر اس تبدیلی کی جھلک دیکھنی چاہیں گے' وہ یہی گوشہ ہے۔

کانگریس نے فرقہ وارانہ مسئلے کے بارے میں اپنے لیے جو جگہ بنائی ہے' وہ کیا ہے؟ کانگریس کا اول دن سے دعویٰ رہا ہے کہ وہ ہندوستان کو بہ حیثیت مجموعی اپنے سامنے رکھتی ہے' اور جو قدم بھی اٹھانا چاہتی ہے' ہندوستانی قوم کے لیے اٹھانا چاہتی ہے۔ ہمیں تسلیم کرنا چاہیے کہ کانگریس نے یہ دعویٰ کر کے دنیا کو اس بات کا حق دے دیا ہے کہ وہ جس قدر بے رحم نکتہ چینی کے ساتھ چاہے' اس کے طرزِ عمل کا جائزہ لے' اور کانگریس کا فرض ہے کہ اس جائزے میں اپنے کو کامیاب ثابت کرے۔ میں چاہتا ہوں کہ معاملے کا یہ پہلو سامنے رکھ کر ہم آج کانگریس کے طرزِ عمل پر نئے سرے سے ایک نگاہ ڈال لیں۔

جیسا کہ میں نے ابھی آپ سے کہا ہے' اس بارے میں قدرتی طور پر تین باتیں ہی سامنے آ سکتی ہیں: فرقہ وارانہ مسئلہ کی موجودگی' اس کی اہمیت' اس کے فیصلے کا طریقہ۔

کانگریس کی پوری تاریخ اس کی گواہی دیتی ہے کہ اس نے اس مسئلے کی موجودگی کا ہمیشہ اعتراف کیا۔ اس نے اس کی اہمیت کو گھٹانے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ اس نے اس کے فیصلے کے لیے وہی طریقہ تسلیم کیا' جس سے زیادہ قابلِ اطمینان طریقہ اس بارے میں کوئی نہیں بتلایا جا سکتا' اور اگر بتلایا جا سکتا ہے' تو اس کی طلب میں اس کے دونوں ہاتھ ہمیشہ بڑھے رہے اور آج بھی بڑھے ہوئے ہیں!

اس کی اہمیت کا اعتراف اس سے زیادہ ہمارے تخیل پر کیا اثر ڈال سکتا ہے کہ اسے ہندوستان کے قومی مقصد کی کامیابی کے لیے سب سے پہلی شرط یقین کریں؟ میں اس واقعے کو بہ طور ایک ناقابل انکار حقیقت کے پیش کروں گا کہ کانگریس کا ہمیشہ ایسا ہی یقین رہا۔

کانگریس نے ہمیشہ اس بارے میں دو بنیادی اصول اپنے سامنے رکھے' اور جب کبھی کوئی

قدم اٹھایا تو ان دونوں اصولوں کو صاف صاف اور قطعی شکل میں مان کر اٹھایا؛

۱۔ ہندوستان کا جو دستور اساسی (کانسٹی ٹیوشن) بھی آیندہ بنایا جائے، اس میں اقلیتوں کے حقوق اور مفاد کی پوری ضمانت ہونی چاہیے۔

۲۔ اقلیتوں کے حقوق اور مفاد کے لیے کن کن تحفظات (سیف گارڈز) کی ضرورت ہے؟ اس کے لیے جج خود اقلیتیں ہیں، نہ کہ اکثریتیں۔ اس لیے تحفظات کا فیصلہ ان کی رضامندی سے ہونا چاہیے، نہ کہ کثرت رائے سے۔

اقلیتوں کا مسئلہ صرف ہندوستان ہی کے حصے میں نہیں آیا ہے۔ دنیا کے دوسرے حصوں میں بھی رہ چکا ہے۔ میں آج اس جگہ سے دنیا کو مخاطب کرنے کی جرأت کرتا ہوں۔ میں معلوم کرنا چاہتا ہوں کہ کیا اس سے بھی زیادہ کوئی صاف اور بے لاگ طرز عمل اس بارے میں اختیار کیا جا سکتا ہے؟ اگر کیا جا سکتا ہے تو وہ کیا ہے؟ کیا اس طرز عمل میں کوئی بھی ایسی خامی رہ گئی ہے، جس کی بنا پر کانگریس کو اس کا فرض یاد دلانے کی ضرورت ہو؟ کانگریس اپنے ادائے فرض کی خامیوں پر غور کرنے کے لیے ہمیشہ تیار رہی ہے اور آج بھی تیار ہے۔

میں انیس برس سے کانگریس میں ہوں۔ اس تمام عرصے میں کانگریس کا کوئی اہم فیصلہ ایسا نہیں ہوا، جس کے ترتیب دینے میں مجھے شریک رہنے کی عزت حاصل نہ رہی ہو۔ میں کہہ سکتا ہوں کہ اس انیس برس میں ایک دن بھی ایسا کانگریس کے دماغ پر نہیں گزرا، جب اس نے اس مسئلے کا فیصلہ اس کے سوا کسی طریقے سے بھی کرنے کا خیال کیا ہو۔ یہ صرف اس کا اعلان ہی نہ تھا، اس کا مضبوط اور طے کیا ہوا طرز عمل تھا۔ پچھلے پندرہ برسوں کے اندر بار بار اس طرزِ عمل کے لیے سخت سے سخت آزمائشیں پیدا ہوئیں، مگر یہ چٹان اپنی جگہ سے کبھی نہ ہل سکی۔

آج بھی اس نے اس دستور ساز مجلس (کانسٹی ٹوانٹ اسمبلی) کے سلسلے میں اس مسئلے کا جس طرح اعتراف کیا ہے، وہ اس کے لیے کافی ہے کہ ان دونوں اصولوں کو ان کی زیادہ سے زیادہ صاف شکل میں دیکھ لیا جائے۔ تسلیم شدہ اقلیتوں کو یہ حق حاصل ہے کہ اگر وہ چاہیں تو خالص اپنے ووٹوں سے اپنے نمایندوں کو چن کر بھیجیں۔ ان کے نمایندوں کے کاندھوں پر اپنے فرقے کی رایوں کے سوا اور کسی کی رائے

کا بوجھ نہ ہوگا۔ جہاں تک اقلیتوں کے حقوق اور مفاد کے مسائل کا تعلق ہے، فیصلہ کا ذریعہ مجلس (اسمبلی) کی کثرت رائے نہیں ہوگی، خود اقلیتوں کی رضامندی ہوگی۔ اگر کسی مسئلے میں اتفاق نہ ہو سکے، تو کسی غیر جانب دار پنچایت کے ذریعے فیصلہ کرایا جاسکتا ہے، جسے اقلیتوں نے بھی تسلیم کرلیا ہو۔ آخری تجویز محض ایک احتیاطی پیش بندی ہے۔ ورنہ اس کا بہت کم امکان ہے کہ اس طرح کی صورتیں پیش آئیں گی۔ اگر اس تجویز کی جگہ کوئی دوسری قابل عمل تجویز ہوسکتی ہے، تو اسے اختیار کیا جاسکتا ہے۔

اگر کانگریس نے اپنے طرز عمل کے لیے یہ اصول سامنے رکھ لیے ہیں، اور پوری کوشش کر چکی ہے، اور کر رہی ہے کہ ان پر قائم رہے، تو پھر اس کے بعد اور کون سی بات رہ گئی ہے جو برطانوی مدبروں کو اس پر مجبور کرتی ہے کہ اقلیتوں کے حقوق کا مسئلہ ہمیں بار بار یاد دلائیں؟ اور دنیا کو اس غلط فہمی میں مبتلا کریں کہ ہندوستان کے مسئلے کی راہ میں اقلیتوں کا مسئلہ راستہ روکے کھڑا ہے؟ اگر فی الحقیقت اسی مسئلے کی وجہ سے رکاوٹ پیش آرہی ہے، تو کیوں برطانوی حکومت ہندوستان کی سیاسی قسمت کا صاف صاف اعلان کر کے ہمیں اس کا موقع نہیں دے دیتی کہ ہم سب مل کر بیٹھیں اور باہمی رضامندی سے اس مسئلے کا ہمیشہ کے لیے تصفیہ کرلیں؟ ہم میں تفرقے پیدا کیے گئے اور ہمیں الزام دیا جاتا ہے کہ ہم میں تفرقے ہیں۔ ہمیں تفرقوں کے مٹانے کا موقع نہیں دیا جاتا۔ اور ہم سے کہا جاتا ہے کہ ہمیں تفرقے مٹانے چاہییں۔ یہ صورت حال ہے، جو ہمارے چاروں طرف پیدا کردی گئی ہے۔ یہ بندھن ہیں جو ہمیں ہر طرف سے جکڑے ہوئے ہیں۔ تاہم اس حالت کی کوئی مجبوری بھی ہمیں اس سے باز نہیں رکھ سکتی کہ سعی اور ہمت کا قدم آگے بڑھائیں، کیونکہ ہماری راہ تمام تر دشواریوں کی راہ ہے اور ہمیں ہر دشواری پر غالب آنا ہے۔

ہندوستان کے مسلمان اور ہندوستان کا مستقبل:

یہ ہندوستان کی اقلیتوں کا مسئلہ تھا۔ لیکن کیا ہندوستان میں مسلمانوں کی حیثیت ایک ایسی اقلیت کی ہے، جو اپنے مستقبل کو شک اور خوف کی نظر سے دیکھ سکتی ہے، اور وہ تمام اندیشے اپنے سامنے لاسکتی ہے، جو قدرتی طور پر ایک اقلیت کے دماغ کو مضطرب کردیتے ہیں؟

مجھے نہیں معلوم، آپ لوگوں میں کتنے آدمی ایسے ہیں جن کی نظر سے میری وہ تحریریں گزر چکی ہیں جو آج سے اٹھائیس برس پہلے میں ''الہلال'' کے صفحوں پر لکھتا رہا ہوں۔ اگر چند اشخاص بھی ایسے موجود

ہیں تو میں ان سے درخواست کروں گا کہ وہ اپنا حافظہ تازہ کرلیں۔ میں نے اس زمانے میں بھی اپنے اس عقیدے کا اظہار کیا تھا اور اسی طرح آج بھی کرنا چاہتا ہوں کہ ہندوستان کے سیاسی مسائل میں کوئی بات بھی اس درجہ غلط نہیں سمجھی گئی ہے، جس درجہ یہ بات کہ ہندوستان کے مسلمانوں کی حیثیت ایک سیاسی اقلیت کی حیثیت ہے۔ اور اس لیے انہیں ایک جمہوری ہندوستان میں اپنے حقوق و مفاد کی طرف سے اندیشہ ناک رہنا چاہیے۔ اس ایک بنیادی غلطی نے بیشمار غلط فہمیوں کی پیدائش کا دروازہ کھول دیا۔ غلط بنیادوں پر غلط دیواریں چنی جانے لگیں۔ اس نے ایک طرف تو خود مسلمانوں پر ان کی حقیقی حیثیت مشتبہ کردی۔ دوسری طرف دنیا کو ایک ایسی غلط فہمی میں مبتلا کردیا' س کے بعد وہ ہندوستان کو اس کی صحیح صورت حال میں نہیں دیکھ سکتی۔

اگر وقت ہوتا تو میں آپ کو تفصیل کے ساتھ بتلاتا کہ معاملے کی یہ غلط اور بناوٹی شکل گذشتہ ساٹھ برس کے اندر کیوں کر ڈھالی گئی اور کن ہاتھوں سے ڈھلی؟ دراصل یہ بھی اسی پھوٹ کی پیداوار ہے جس کا نقشہ انڈین نیشنل کانگرس کی تحریک کے شروع ہونے کے بعد ہندوستان کے سرکاری دماغوں میں بننا شروع ہوگیا تھا' اور جس کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو اس نئی سیاسی بیداری کے خلاف استعمال کرنے کے لیے تیار کیا جائے۔ اس نقشے میں دو باتیں خاص طور سے ابھاری گئی تھیں۔ ایک یہ کہ ہندوستان میں دو مختلف قومیں آباد ہیں: ایک ہندو قوم ہے' اور ایک مسلمان قوم ہے۔ اس لیے متحدہ قومیت کے نام پر یہاں کوئی مطالبہ نہیں کیا جاسکتا۔ دوسری یہ کہ مسلمانوں کی تعداد ہندوؤں کے مقابلے میں بہت کم ہے' اس لیے یہاں جمہوری اداروں کے قیام کا لازمی نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہندو اکثریت کی حکومت قائم ہوجائے گی' اور مسلمانوں کی ہستی خطرہ میں پڑ جائے گی۔ میں اس وقت اور زیادہ تفصیل میں نہیں جاؤں گا۔ میں صرف اتنی بات آپ کو یاد دلادوں گا کہ اگر اس معاملے کی ابتدائی تاریخ آپ معلوم کرنا چاہتے ہیں' تو آپ کو ایک سابق وائسرائے ہند' لارڈ ڈفرن اور ایک سابق لفٹنٹ گورنر مغربی وشمالی (اب یونائیٹڈ پراونسز) سر آکلینڈ کالون کے زمانے کی طرف لوٹنا چاہیے۔

برطانوی سامراج نے ہندوستان کی سرزمین میں وقتاً فوقتاً جو بیج ڈالے' ان میں سے ایک بیج یہ تھا۔ اس نے فوراً پھول پتے پیدا کیے' اور گو پچاس برس گزر چکے ہیں' مگر ابھی تک اس کی جڑوں میں نمی

خشک نہیں ہوئی؟

سیاسی بول چال میں جب کبھی ''اقلیت'' کالفظ بولا جاتا ہے' تواس سے مقصود یہ نہیں ہوتا کہ ریاضی کے عام حسابی قاعدے کے مطابق انسانی افراد کی ہر ایسی تعداد جو ایک دوسری تعداد سے کم ہو' لازمی طور پر ''اقلیت'' ہوتی ہے اور اسے اپنی حفاظت کی طرف سے مضطرب ہونا چاہیے۔ بلکہ اس سے مقصود ایک ایسی کمزور جماعت ہوتی ہے' جو تعداد اور صلاحیت' دونوں اعتباروں سے اپنے کو اس قابل نہیں پاتی کہ ایک بڑے اور طاقتور گروہ کے ساتھ رہ کر اپنی حفاظت کے لیے خود اپنے اوپر اعتماد کر سکے۔ اس حیثیت کے تصور کے لیے صرف یہی کافی نہیں کہ ایک گروہ کی تعداد کی نسبت دوسرے گروہ سے کم ہو' بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ بہ جائے خود کم ہو' اور اتنی کم ہو کہ اس سے اپنی حفاظت کی توقع نہ کی جا سکے۔ ساتھ ہی اس میں تعداد (Number) کے ساتھ نوعیت (Kind) کا سوال بھی کام کرتا ہے۔ فرض کیجیے' ایک ملک میں دو گروہ موجود ہیں۔ ایک کی تعداد ایک کروڑ ہے۔ دوسرے کی دو کروڑ ہے۔ اب اگر چہ ایک کروڑ' دو کروڑ کا نصف ہوگا اور اس لیے دو کروڑ سے کم ہوگا' مگر سیاسی نقطۂ خیال سے ضروری نہ ہوگا کہ صرف اس نسبتی فرق کی بنا پر ہم اسے ایک اقلیت فرض کر کے اس کی کمزور ہستی کا اعتراف کرلیں۔ اس طرح کی اقلیت ہونے کے لیے تعداد کے نسبتی فرق کے ساتھ دوسرے عوامل (factors) کی موجودگی بھی ضروری ہے۔

اب ذرا غور کیجیے کہ اس لحاظ سے ہندوستان میں مسلمانوں کی حقیقی حیثیت کیا ہے؟ آپ کو دیر تک غور کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ آپ صرف ایک ہی نگاہ میں معلوم کرلیں گے کہ آپ کے سامنے ایک عظیم گروہ اپنی بڑی اور پھیلی ہوئی تعداد کے ساتھ سر اٹھائے کھڑا ہے کہ اس کی نسبت ''اقلیت'' کی کمزوریوں کا گمان بھی کرنا اپنی نگاہ کو صریح دھوکا دینا ہے۔

اس کی مجموعی تعداد ملک میں آٹھ نو کروڑ کے اندر ہے۔ وہ ملک کی دوسری جماعتوں کی طرح معاشرتی اور نسلی تقسیموں میں بٹی ہوئی نہیں ہے۔ اسلامی زندگی کی مساوات اور برادرانہ یک جہتی کے مضبوط رشتے نے اسے معاشرتی تفرقوں کی کمزوریوں سے بہت حد تک محفوظ رکھا ہے۔ بلاشبہہ یہ تعداد ملک کی پوری آبادی میں ایک چوتھائی سے زیادہ نسبت نہیں رکھتی۔ لیکن سوال تعداد کی نسبت کا نہیں ہے' خود تعداد اور اس کی نوعیت کا ہے کیا انسانی مواد کی اتنی عظیم مقدار کے لیے اس طرح کے اندیشوں کی

کوئی جائز وجہ ہوسکتی ہے کہ وہ ایک آزاد اور جمہوری ہندوستان میں اپنے حقوق ومفاد کی خودنگہداشت نہیں کرسکے گی؟

یہ تعداد کسی ایک ہی رقبہ میں سمٹی ہوئی نہیں ہے، بلکہ ایک خاص تقسیم کے ساتھ ملک کے مختلف حصوں میں پھیل گئی ہے۔ ہندوستان کے گیارہ صوبوں میں سے چار صوبے ایسے ہیں، جہاں اکثریت مسلمانوں کی ہے، اور دوسری مذہبی جماعتیں اقلیت کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اگر برٹش بلوچستان کا بھی اس میں اضافہ کردیا جائے، تو چار کی جگہ مسلم اکثریت کے پانچ صوبے ہوجائیں گے۔ اگر ہم ابھی مجبور ہیں کہ مذہبی تفریق کی بنا پر ہی ''اکثریت'' اور ''اقلیت'' کا تصور کرتے رہیں، تو بھی اس تصور میں مسلمانوں کی جگہ محض ایک ''اقلیت'' کی دکھائی نہیں دیتی۔ وہ اگر سات صوبوں میں اقلیت کی حیثیت رکھتے ہیں تو پانچ صوبوں میں انہیں اکثریت کی جگہ حاصل ہے۔ ایسی حالت میں کوئی وجہ نہیں کہ انہیں کو ایک اقلیت گروہ ہونے کا احساس مضطرب کرسکے۔

ہندوستان کا آیندہ دستور اساسی (Constitution) اپنی تفصیلات میں خواہ کسی نوعیت کا ہو، مگر اس کی ایک بات ہم سب کو معلوم ہے وہ کامل معنوں میں ایک آل انڈیا وفاق (Federations) کا جمہوری دستور ہوگا، جس کے تمام حلقے (Units) اپنے اپنے اندرونی معاملات میں خودمختار ہوں گے، اور فیڈرل (مرکز) کے حصے میں صرف وہی معاملات رہیں گے، جن کا تعلق ملک کے عام اور مجموعی مسائل سے ہوگا۔ مثلاً بیرونی تعلقات، دفاع، کسٹم وغیرہ۔ ایسی حالت میں کیا ممکن ہے کہ کوئی دماغ جو ایک جمہوری دستور کے پوری طرح عمل میں آنے اور دستوری شکل میں چلنے کا نقشہ تھوڑی دیر کے لیے بھی اپنے سامنے لاسکتا ہے، ان اندیشوں کو قبول کرنے کے لیے تیار ہوجائے، جنھیں اکثریت اور اقلیت کے اس پرفریب سوال نے پیدا کرنے کی کوشش کی ہے؟ میں ایک لمحے کے لیے یہ باور نہیں کرسکتا کہ ہندوستان کے مستقبل کے نقشے میں ان اندیشوں کے لیے کوئی جگہ نکل سکتی ہے۔

دراصل یہ تمام اندیشے اس لیے پیدا ہورہے ہیں کہ ایک برطانوی مدبر کے مشہور لفظوں میں جو اس نے آئرلینڈ کے بارے میں کہے تھے: ہم ابھی تک دریا کے کنارے کھڑے ہیں، اور گو تیرنا چاہتے ہیں، مگر دریا میں اترتے نہیں۔ ان اندیشوں کا صرف ایک ہی علاج ہے۔ ہمیں دریا میں بے خوف وخطر کود جانا

چاہیے۔ جوں ہی ہم نے ایسا کیا، ہم معلوم کر لیں گے کہ ہمارے تمام اندیشے بے بنیاد تھے!

مسلمانانِ ہند کے لیے ایک بنیادی سوال:

تقریباً تیس برس ہوئے، جب میں نے بحیثیت ایک ہندوستانی مسلمان کے اس مسئلے پر پہلی مرتبہ غور کرنے کی کوشش کی تھی۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ مسلمانوں کی اکثریت سیاسی جدوجہد کے میدان سے یک قلم کنارہ کش تھی، اور عام طور پر وہی ذہنیت ہر طرف چھائی ہوئی تھی، جو ۱۸۸۸ء میں کانگریس سے علیحدگی اور مخالفت کی اختیار کر لی گئی تھی۔ وقت کی یہ آب و ہوا میرے غور و فکر کی راہ نہ روک سکی۔ میں بہت جلد ایک آخری نتیجہ تک پہنچ گیا اور اس نے میرے سامنے یقین اور عمل کی راہ کھول دی۔ میں نے غور کیا کہ ہندوستان اپنے تمام حالات کے ساتھ ہمارے سامنے موجود ہے، اور اپنے مستقبل کی طرف بڑھ رہا ہے۔ ہم بھی اسی کشتی میں سوار ہیں، اور اس کی رفتار سے بے پروا نہیں رہ سکتے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اپنے طرزِ عمل کا ایک صاف اور قطعی فیصلہ کر لیں۔ یہ فیصلہ ہم کیوں کر کر سکتے ہیں؟ صرف اس طرح کہ معاملے کی سطح پر نہ رہیں، اس کی بنیادوں تک اتریں اور پھر دیکھیں کہ ہم اپنے آپ کو کس حالت میں پاتے ہیں۔ میں نے ایسا کیا، اور دیکھا کہ سارے معاملے کا فیصلہ صرف ایک سوال کے جواب پر موقوف ہے۔ ہم ہندوستانی مسلمان ہندوستان کے آزاد مستقبل کو شک اور بے اعتمادی کی نظر سے دیکھتے ہیں، یا خود اعتمادی اور ہمت کی نظر سے؟ اگر پہلی صورت ہے، تو بلاشبہ ہماری راہ بالکل دوسری ہو جاتی ہے۔ وقت کا کوئی اعلان، آیندہ کا کوئی وعدہ، دستورِ اساسی کا کوئی تحفظ، ہمارے شک اور خوف کا اصلی علاج نہیں ہو سکتا۔ ہم مجبور ہو جاتے ہیں کہ کسی تیسری طاقت کی موجودگی برداشت کریں۔ یہ تیسری طاقت موجود ہے اور اپنی جگہ چھوڑنے کے لیے تیار نہیں، اور ہمیں بھی خواہش رکھنی چاہیے کہ وہ اپنی جگہ نہ چھوڑ سکے، لیکن اگر ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہمارے لیے شک اور خوف کی کوئی وجہ نہیں، ہمیں خود اعتمادی اور ہمت کی نظر سے مستقبل کو دیکھنا چاہیے، تو پھر ہماری راہِ عمل بالکل صاف ہو جاتی ہے۔ ہم اپنے آپ کو بالکل ایک دوسرے عالم میں پانے لگتے ہیں۔ شک، تذبذب، بے عملی اور انتظار کی درماندگیوں کی یہاں پرچھائیں بھی نہیں پڑ سکتی۔ یقین، جماؤ، عمل اور سرگرمی کا سورج یہاں کبھی نہیں ڈوب سکتا۔ وقت کا کوئی الجھاؤ، حالات کا کوئی اتار چڑھاؤ، معاملوں کی کوئی چبھن، ہمارے قدموں کا رخ نہیں بدل سکتی۔ ہمارا فرض ہو جاتا ہے کہ ہندوستان کے قومی

مقصد کی راہ میں قدم اٹھائیے بڑھے جائیں!

مجھے اس سوال کا جواب معلوم کرنے میں ذرا بھی دیر نہیں لگی۔ میرے دل کے ایک ایک ریشے نے پہلی حالت سے انکار کیا۔ میرے لیے ناممکن تھا کہ اس کا تصور بھی کر سکوں۔ میں کسی مسلمان کے لیے بشرطیکہ اس نے اسلام کی روح اپنے دل کے ایک ایک کونے سے ڈھونڈ کر نکال نہ پھینکی ہو، یہ ممکن نہیں سمجھتا کہ اپنے کو پہلی حالت میں دیکھنا برداشت کرے!

میں نے ۱۹۱۲ء میں ''الہلال'' جاری کیا اور اپنا یہ فیصلہ مسلمانوں کے سامنے رکھا۔ آپ کو یہ یاددلانے کی ضرورت نہیں کہ میری صدائیں بے اثر نہیں رہیں۔ ۱۹۱۲ء سے ۱۹۱۶ء تک کا زمانہ مسلمانانِ ہند کی نئی سیاسی کروٹ کا زمانہ تھا۔ ۱۹۲۰ء کے اواخر میں جب چار برس کی نظر بندی کے بعد میں رہا ہوا، تو میں نے دیکھا کہ مسلمانوں کی سیاسی ذہنیت اپنا پچھلا سانچا توڑ چکی ہے اور نیا سانچا ڈھل رہا ہے۔ اس واقعے پر بیس برس گزر چکے۔ اس عرصے میں طرح طرح کے اتار چڑھاؤ ہوتے رہے۔ حالات کے نئے نئے سیلاب بہے۔ خیالات کی نئی نئی لہریں اٹھیں۔ تاہم ایک حقیقت بغیر کسی تبدیلی کے اب تک قائم ہے۔ مسلمانوں کی عام رائے پیچھے لوٹنے کے لیے تیار نہیں۔

ہاں، وہ اب پیچھے لوٹنے کے لیے تیار نہیں۔ لیکن آگے بڑھنے کی راہ اس پر پھر مشتبہ ہو رہی ہے۔ میں اس وقت اسباب میں نہیں جاؤں گا۔ میں صرف اثرات دیکھنے کی کوشش کروں گا۔ میں اپنے ہم مذہبوں کو یاددلاؤں گا کہ میں نے ۱۹۱۲ء میں جس جگہ سے انہیں مخاطب کیا تھا، آج بھی میں اسی جگہ کھڑا ہوں۔ اس تمام مدت نے حالات کا جو انبار ہمارے سامنے کھڑا کر دیا ہے، ان میں سے کوئی حالت ایسی نہیں، جو میرے سامنے سے نہ گزری ہو۔ میری آنکھوں نے دیکھنے میں اور میرے دماغ نے سوچنے میں کبھی کوتاہی نہیں کی۔ حالات میرے سامنے سے صرف گزرتے ہی نہ رہے، میں ان کے اندر کھڑا رہا اور میں نے ایک ایک حالت کا جائزہ لیا۔ میں مجبور ہوں کہ اپنے مشاہدے کو نہ جھٹلاؤں، میرے لیے ممکن نہیں کہ اپنے یقین سے لڑوں، میں اپنے ضمیر کی آواز کو نہیں دبا سکا۔ میں اس تمام عرصے میں ان سے کہتا رہا ہوں، اور آج بھی ان سے کہتا ہوں کہ ہندوستان کے نو کروڑ مسلمانوں کے لیے صرف وہی راہ عمل ہو سکتی ہے جس کی میں نے ۱۹۱۲ء میں انہیں دعوت دی تھی۔

میرے جن ہم مذہبوں نے ۱۹۱۲ء میں میری صداؤں کو قبول کیا تھا، مگر آج انہیں مجھ سے اختلاف ہے، میں انہیں اس اختلاف کے لیے ملامت نہیں کروں گا، مگر میں ان کے اخلاص اور سنجیدگی سے اپیل کروں گا۔ یہ قوموں اور ملکوں کی قسمتوں کا معاملہ ہے۔ ہم اسے وقتی جذبات کی رو میں بہہ کر طے نہیں کر سکتے۔ ہمیں زندگی کی ٹھوس حقیقتوں کی بناپر اپنے فیصلوں کی دیواریں تعمیر کرنی ہیں۔ ایسی دیواریں روز روز بنائی اور ڈھائی نہیں جاسکتیں۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ بدقسمتی سے وقت کی فضا غبار آلود ہورہی ہے۔ مگر انہیں حقیقت کی روشنی میں آنا چاہیے۔ وہ آج بھی ہر پہلو سے معاملے پر غور کرلیں، وہ اس کے سوا کوئی راہ عمل اپنے سامنے نہیں پائیں گے۔

مسلمان اور متحدہ قومیت:

میں مسلمان ہوں، اور فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ مسلمان ہوں۔ اسلام کی تیرہ سو برس کی شاندار روایتیں میرے ورثے میں آئی ہیں۔ میں تیار نہیں کہ اس کا کوئی چھوٹے سے چھوٹا حصہ بھی ضائع ہونے دوں۔ اسلام کی تعلیم، اسلام کی تاریخ، اسلام کے علوم وفنون، اسلام کی تہذیب، میری دولت کا سرمایہ ہے اور میرا فرض ہے کہ اس کی حفاظت کروں۔ بہ حیثیت مسلمان ہونے کے میں مذہبی اور کلچرل دایرے میں اپنی ایک خاص ہستی رکھتا ہوں اور میں برداشت نہیں کرسکتا کہ اس میں کوئی مداخلت کرے۔ لیکن ان تمام احساسات کے ساتھ میں ایک اور احساس بھی رکھتا ہوں، جسے میری زندگی کی حقیقتوں نے پیدا کیا ہے۔ اسلام کی روح مجھے اس سے نہیں روکتی، وہ اس راہ میں میری رہنمائی کرتی ہے۔ میں فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ میں ہندوستانی ہوں۔ میں ہندوستان کی ایک اور ناقابل تقسیم متحدہ قومیت کا ایک عنصر ہوں۔ میں اس متحدہ قومیت کا ایک ایسا اہم عنصر ہوں، جس کے بغیر اس کی عظمت کا ہیکل ادھورا رہ جاتا ہے۔ میں اس کی تکوین (بناوٹ) کا ایک ناگزیر عامل (factor) ہوں، میں اپنے اس دعوے سے کبھی دست بردار نہیں ہوسکتا۔

ہندوستان کے لیے قدرت کا یہ فیصلہ ہو چکا تھا کہ اس کی سرزمین انسان کی مختلف نسلوں، مختلف تہذیبوں، اور مختلف مذہبوں کے قافلوں کی منزل بنے۔ ابھی تاریخ کی صبح بھی نمودار نہیں ہوئی تھی کہ ان قافلوں کی آمد شروع ہوگئی اور پھر ایک کے بعد ایک سلسلہ جاری رہا۔ اس کی وسیع سرزمین سب کا

استقبال کرتی رہی، اور اس کی فیاض گود نے سب کے لیے جگہ نکالی۔ ان ہی قافلوں میں ایک آخری قافلہ ہم پیروان اسلام کا بھی تھا۔ یہ بھی پچھلے قافلوں کے نشان راہ پر چلتا ہوا یہاں پہنچا اور ہمیشہ کے لیے بس گیا۔ یہ دنیا کی دو مختلف قوموں اور تہذیبوں کے دھاروں کا ملان تھا۔ یہ گنگا اور جمنا کے دھاروں کی طرح پہلے ایک دوسرے سے الگ الگ بہتے رہے، لیکن پھر جیسا کہ قدرت کا اٹل قانون ہے، دونوں کو ایک سنگم میں مل جانا پڑا۔ ان دونوں کا میل تاریخ کا ایک عظیم واقعہ تھا۔ جس دن یہ واقعہ ظہور میں آیا، اسی دن سے قدرت کے مخفی ہاتھوں نے، پرانے ہندوستان کی جگہ ایک نئے ہندوستان کے ڈھالنے کا کام شروع کر دیا۔

ہم اپنے ساتھ اپنا ذخیرہ لائے تھے، یہ سرزمین بھی اپنے ذخیروں سے مالا مال تھی۔ ہم نے اپنی دولت اس کے حوالے کر دی اور اس نے اپنے خزانوں کے دروازے ہم پر کھول دیے۔ ہم نے اسے اسلام کے ذخیرے کی وہ سب سے زیادہ قیمتی چیز دے دی، جس کی اسے سب سے زیادہ احتیاج تھی۔ ہم نے اسے جمہوریت اور انسانی مساوات کا پیام پہنچا دیا۔

تاریخ کی پوری گیارہ صدیاں اس واقعے پر گزر چکی ہیں۔ اب اسلام بھی اس سرزمین پر ویسا ہی دعویٰ رکھتا ہے جیسا دعویٰ ہندو مذہب کا ہے۔ اگر ہندو مذہب کئی ہزار برس سے اس سرزمین کے باشندوں کا مذہب رہا ہے تو اسلام بھی ایک ہزار برس سے اس کے باشندوں کا مذہب چلا آتا ہے۔ جس طرح آج ایک ہندو فخر کے ساتھ کہہ سکتا ہے کہ وہ ہندوستانی ہے اور ہندو مذہب کا پیرو ہے؟ ٹھیک اسی طرح ہم بھی فخر کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ہم ہندوستانی ہیں اور مذہب اسلام کے پیرو ہیں۔ میں اس دایرے کو اس سے زیادہ وسیع کروں گا۔ میں ہندوستانی مسیحی کا بھی یہ حق تسلیم کروں گا کہ وہ آج سر اٹھا کے کہہ سکتا ہے کہ میں ہندوستانی ہوں، اور باشندگان ہند کے ایک مذہب یعنی مسیحیت کا پیرو ہوں۔

ہماری گیارہ صدیوں کی مشترک (ملی جلی) تاریخ نے ہماری ہندوستانی زندگی کے تمام گوشوں کو اپنے تعمیری سامانوں سے بھر دیا ہے۔ ہماری زبانیں، ہماری شاعری، ہمارا ادب، ہماری معاشرت، ہمارا ذوق، ہمارا لباس، ہمارے رسم و رواج، ہمای روزانہ زندگی کی بے شمار حقیقتیں، کوئی گوشہ بھی ایسا نہیں ہے، جس پر اس مشترک زندگی کی چھاپ نہ لگ چکی ہو۔ ہماری بولیاں الگ الگ تھیں، مگر ہم ایک ہی زبان بولنے لگے۔ ہمارے رسم و رواج ایک دوسرے سے بیگانہ تھے، مگر انھوں نے مل جل کر ایک

نیا سانچا پیدا کرلیا۔ ہمارا پرانا لباس تاریخ کی پرانی تصویروں میں دیکھا جاسکتا ہے۔ مگر اب وہ ہمارے جسموں پر نہیں مل سکتا۔ یہ تمام مشترک سرمایہ ہماری متحدہ قومیت کی ایک دولت ہے' اور ہم اسے چھوڑ کر اس زمانے کی طرف لوٹنا نہیں چاہتے' جب ہماری یہ ملی جلی زندگی شروع نہیں ہوئی تھی۔ ہم میں اگر ایسے ہندو دماغ ہیں' جو چاہتے ہیں ایک ہزار برس پہلے کی ہندو زندگی واپس لائیں' تو انہیں معلوم ہونا چاہیے کہ وہ ایک خواب دیکھ رہے ہیں' اور وہ کبھی پورا ہونے والا نہیں۔ اسی طرح اگر ایسے مسلمان دماغ موجود ہیں جو چاہتے ہیں کہ اپنی اس گزری ہوئی تہذیب اور معاشرت کو پھر تازہ کریں' جو وہ ایک ہزار برس پہلے ایران اور وسطِ ایشیا سے لائے تھے' تو میں ان سے بھی کہوں گا کہ اس خواب سے جس قدر جلد بیدار ہو جائیں بہتر ہے۔ کیوں کہ یہ ایک غیر قدرتی تخیل ہے اور حقیقت کی زمین میں ایسے خیالات اگ نہیں سکتے۔ میں ان لوگوں میں ہوں جن کا اعتقاد ہے کہ تجدید (revival) کی مذہب میں ضرورت ہے' مگر معاشرت میں یہ ترقی سے انکار کرنا ہے۔

ہماری اس ایک ہزار سال کی مشترک زندگی نے ایک متحدہ قومیت کا سانچا ڈھال دیا ہے ایسے سانچے بنائے نہیں جاسکتے۔ وہ قدرت کے مخفی ہاتھوں سے صدیوں میں خود بخود بنا کرتے ہیں۔ اب یہ سانچا ڈھل چکا۔ اور قسمت کی مہر اس پر لگ چکی۔ ہم پسند کریں یا نہ کریں' مگر اب ہم ایک ہندوستانی قوم' اور نا قابلِ تقسیم ہندوستانی قوم بن چکے ہی۔ علیحدگی کا کوئی بناوٹی تخیل ہمارے اس ایک ہونے کو دو نہیں بنا دے سکتا۔ ہمیں قدرت کے فیصلے پر رضامند ہونا چاہیے' اور اپنی قسمت کی تعمیر میں لگ جانا چاہیے۔

(خطباتِ آزاد: مرتبہ مالک رام' نئی دہلی' ص ۳۰۰۔۲۸۵)

(۳)

اس مقالے میں مولانا کے ایک مضمون مطبوعہ الہلال (کلکتہ) جولائی ۱۹۲۷ء کا محترم ڈاکٹر تاراچند نے ذکر کیا ہے۔ ''اسلام اور نیشنل ازم'' کے موضوع پر مولانا کا یہ ایک لاجواب مضمون ہے۔ یہاں اس کا تمہیدی حصہ اور آخر کی بحث چھوڑ کر چند خاص مباحث کو نقل کیا جاتا ہے:

(۱)

''حیاۃ اجتماعیہ اور اس کا سلسلۂ ارتقاء''

''قومیت'' کیا ہے؟ انسان کی اجتماعی زندگی کے احساس و اعتقاد کی ایک خاص حالت کا نام ہے۔ یہ انسانوں کے کسی ایک گروہ کو دوسرے گروہ سے ممتاز کرتی ہے اور اس کے ذریعے اس کی ایک بڑی جمعیت باہم مربوط ہو کر زندگی بسر کرتی اور اجتماعی زندگی کی کشاکش سے عہدہ برآ ہوتی ہے اس لیے قبل اس کے کہ اس بارے میں اسلام کی تعلیم و دعوت پر نظر ڈالی جائے، خود انسان کی حالت پر نظر ڈالنی چاہیے کہ اس کے اجتماعی رشتوں اور رشتوں کے احساس و اعتقاد کا کیا حال ہے؟

جس طرح کائنات ہستی کی ہر شے پر قانون نشو و ارتقاء جاری ہے، یعنی ہر چیز ابتدائی حالت سے انتہائی درجے تک، طفولیت سے رشد و بلوغ تک، تنگی سے وسعت تک، پستی سے بلندی تک اور نقص سے کمال تک بہ تدریج ترقی کرتی ہے اور اس رفتار ترقی میں اسے مختلف درجوں اور منزلوں سے گزرنا پڑتا ہے، اسی طرح انسان کا احساس اجتماع بھی تدریجی ترقی کا ایک پورا ارتقائی سلسلہ ہے۔ یہ ایک نہایت محدود

اور تنگ دایرے سے شروع ہوتا ہے لیکن بہ تدریج بڑھتا اور پھیلتا ہے اور بالآخر وسعت و بلوغ تک پہنچ جاتا ہے۔ دنیا کی تمام چیزوں کی طرح اس کی بھی ایک کڑی ابتدا کی ہے اور ایک انتہا کی ہے۔ ابتدائی کڑی میں اس کا احساس اس کے جسم و دماغ کی طرح گہوارۂ طفولیت میں سوتا نظر آتا ہے۔ پھر جوں جوں دماغی ادراک نشوونما پاتا ہے، اجتماعی رشتوں، علاقوں کا احساس بھی وسعت پذیر ہوتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ بڑھتے بڑھتے اور پھیلتے پھیلتے اس نقطۂ بلوغ و کمال تک پہنچ جاتا ہے جو اس سلسلۂ ارتقا کی آخری کڑی ہے۔

حلقاتِ تسعہ ارتقاء

انسانی حالت پر ہمیشہ دو مختلف حیثیتوں سے نظر ڈالی جاتی ہے؛ نوعی اور انفرادی۔ نوعی سے مقصود یہ ہے کہ بہ حیثیت ایک نوع کے اس پر جو کچھ گزر چکا ہے۔ اس کی جستجو کی جائے۔ انفرادی سے مقصود یہ ہے کہ ہمیشہ ایک انسانی وجود پر جو کچھ گزرتا ہے، اس کی تحقیق کی جائے پہلی کے لیے تاریخ و آثار کا اور دوسری کے لیے خود انسان کی زندگی کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔

اس اعتبار سے اگر انسان کی حالت پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے۔ کہ اجتماعی احساس وادراک کا یہ سلسلۂ ارتقاء نوع اور فرد دونوں زندگیوں میں یکساں طور پر موجود ہے، اور اس کی بڑی اور اصولی کڑیاں حسب ذیل ہیں:

(۱) امومتہ (۲) ابوۃ (۳) عائلہ

(۴) قبیلہ (۵) بلدیۃ (۶) وطنیۃ

(۷) جنسیت وقومیت (۸) براعظمیت یا تقسیم بلحاظ جغرافیہ

(۹) انسانیت وارضیۃ

''امومتہ'' کے معنی عربی میں ماں ہونے اور ماں کے رشتہ کے ہیں اس سے مقصود انسان کی وہ ابتدائی حالت ہے جب وہ پیدا ہوتا ہے اور اس کی ساری دنیا صرف ماں کی گود ہوتی ہے۔ اس ابتدائی منزل میں انسان کا علاقۂ اجتماع صرف ''امومۃ'' میں محدود ہوتا ہے۔ فطرۃ کا فرشتہ اس کی رہنمائی کرتا ہے اور اس کے معصوم ہاتھ ماں کی گردن میں حمایل ہو جاتے ہیں یہ فردیۃ سے اجتماعیت کی طرف انسان کا

پہلا قدم ہے۔

''ابوۃ'' سے مراد باپ کا رشتہ ہوتا ہے۔ ماں بچے کو باپ کے آغوشِ محبت میں رکھ دیتی ہے اور اب وہ ماں کے ساتھ ایک دوسرے وجود کا رشتہ بھی محسوس کرنے لگتا ہے۔ یہ اس سلسلے کی دوسری کڑی ہے۔

تمدن کے وجود میں آنے سے پہلے انسان انفرادی اور خلقی زندگی بسر کرتا ہوگا اس وقت ازدواج مدنی (یعنی تعین والتزام کے ساتھ مرد وعورت کے ملنے) کا وجود نہ تھا۔ ممکن ہے عام حیوانات کی طرح ولادت کا بنیادی رشتہ محض امومۃ کا رشتہ ہوا اور ابوۃ کا تعین اور تشخص وجود میں نہ آیا ہو۔ میں نے ''ممکن ہے'' کے لفظ سے اس لیے تعبیر کیا کہ اس بارے میں علماءِ علم الانسان کے نظریات مختلف ہیں اور کوئی واضح روشنی موجود نہیں۔ بہرحال ابتدا میں ابوۃ کا تشخص ہو یا نہ ہو جس دن سے یہ تشخص شروع ہوا ہے امومۃ کے بعد احساس اجتماع کی دوسری منزل یہی ہے۔

''عائلہ'' عربی میں خاندان کو کہتے ہیں۔ لیکن خاندان کا لفظ ہماری زبان میں زیادہ وسعت رکھتا ہے ''عائلہ'' کا اطلاق اس سے کم تر دائرے پر ہوتا ہے۔ اس سے مقصود وہ قریبی رشتہ دار ہیں جن کے اکٹھے ہونے سے ایک گھرانے کی مشترکہ زندگی کا نظام قائم ہوتا ہے یہ اس سلسلہ ارتقاء کی تیسری کڑی ہے۔ انسان نے جب انفرادی زندگی کی جگہ مل جل کر رہنا شروع کیا تو اس کا پہلا منظر یہ تھا کہ وہ اپنے قریبی رشتہ داروں کا حلقہ بنا کر رہتا تھا' تاکہ زندگی کی کش مکش میں تنہا رہنے کی جگہ ایک جتھا پیدا ہو جائے۔ ''قریبی رشتہ داروں'' کے اس احساس ہی سے اجتماعی ارتقاء کی یہ تیسری منزل وجود میں آتی ہے۔ کیوں کہ اب ماں باپ کے علاوہ دوسرے انسانوں کا رشتہ محسوس کیا جانے لگا اور اجتماعیہ کے احساس میں وسعت ہوگئی۔

''قبیلہ'' اس سلسلے میں چوتھی کڑی ہے اور بہ نسبت ''عائلہ'' کے زیادہ وسیع حلقہ مہیا کرتی ہے۔ تمدن کے ابتدائی ایام میں جب کچھ عرصہ ''عائلہ'' کا نظام جاری رہا تو ہر خاندان کی نسل بڑھتی اور پھیلتی گئی۔ یہاں تک کہ پانچ پانچ دس دس پشتیں گزرنے کے بعد ہر خاندان کے افراد کی تعداد سیکڑوں ہزاروں تک پہنچ گئی۔ اتنی بڑی تعداد صرف عائلہ کی چاردیواری میں سمٹ نہیں سکتی تھی۔ اس لیے قدرتی طور پر ایک وسیع

تر حلقۂ تعارف پیدا ہو گیا' اور باوجود مختلف جگہوں میں رہنے کے ہر فرد اس حلقے کی نسبت سے پہچانا جانے لگا۔ جنگ و صلح کے موقعے پر بھی یہ حلقے ایک دوسرے کے مقابل صف آرا ہوتے ہوں گے اس طرح ''قبیلہ'' کی بنیاد پڑی' اور اب اس منزل میں پہنچ کر وہی انسان جس کا احساسِ اجتماع صرف ''امومۃ'' اور ابوۃ'' میں محدود تھا' اپنے آپ کو ایک وسیع حلقۂ انسانی کا رکن سمجھنے لگا۔ یہ پورا حلقہ ایک خاص مورث اعلیٰ کی طرف اپنے آپ کو منسوب کرتا اور اس کے وجود کو اپنی رشتہ داریوں اور قرب جوئیوں کے لیے اعتقاد و شرف کا مرکز ٹھہراتا۔ یہیں سے نسب کی بنیاد چلی اور اس کی حفاظت کی ضرورت محسوس ہونے لگی'۔ عرب' افریقہ' ہندوستان' امریکہ اور آسٹریلیا وغیرہ میں آج تک قبائل کا نقش قدم ڈھونڈھا جا سکتا ہے۔ عرب میں تو قبایل کی تقسیم اور نسب کی حفاظت کا ایسا دور دورہ رہا کہ تمدنی اور شہری زندگی کا اختلاط بھی اسے نہ مٹا سکا۔ اس وقت بھی اندرون عرب میں ہر قبیلہ بہ حیثیت قبیلہ کے اسی طرح موجود ہے۔ جس طرح چھٹی صدی عیسوی سے پہلے ہندوستان میں راجپوتوں کے مختلف نسلی سلسلے اور سورج بنسی اور چندر بنسی کا انتساب بھی اسی کا نتیجہ ہے۔

یہ جو نسل انسانی کی آج بڑی بڑی اصولی تقسیمیں کی جا رہی ہیں' مثلاً سامی' آرین۔ منگولین' تو ان کی بھی بنیاد جب پڑی ہوگی' اسی ''قبیلہ'' کی منزل میں پڑی ہوگی۔ اب اگرچہ نسل انسانی اس منزل سے بہت آگے بڑھ چکی ہے' لیکن اس کی انفرادی زندگی میں یہ اب بھی ویسی ہی درمیانی منزل ہے جیسی بہ حیثیت نوع کے تاریخ میں پیش آئی تھی۔ اب بھی جب انسان کا بچہ بڑا ہوتا ہے اور طفولیت کے سادہ احساسات کی جگہ تربیت و سماع کے اثرات نمایاں ہونے لگتے ہیں۔ تو وہ اپنے گھرانے کے حلقے سے ایک زیادہ وسیع حلقہ رشتہ داریوں کا محسوس کرتا ہے۔ یہی احساس ''عائلہ'' کے بعد ''قبیلہ'' کا احساس ہے۔

اس چوتھی کڑی پر نسل کا دایرہ ختم ہو جاتا ہے' اور مکان کا رشتہ ظہور کرتا ہے۔ اب تک انسان کا احساسِ اجتماع صرف نسل کے رشتے میں محدود تھا۔ کیوں کہ اس کے دماغ کے لیے سب سے زیادہ قریبی رشتہ یہی تھا اور ہمیشہ اس کے ادراک کا سفر قرب سے بُعد کی طرف ہوتا ہے' لیکن اب ایک دوسرا رشتہ بھی دعوتِ اعتقاد دینے لگا۔ ابتدا میں انسان کی زندگی محض انفرادی زندگی تھی' پھر عائلہ اور خاندان کی بنیاد پڑی' لیکن پھر بھی وہ عرصے تک ویسی ہی غیر شہری زندگی بسر کرتا رہا۔ جیسی آج کل بھی صحرائی قبائل یا ایشیا

اور یورپ کے جپسیوں کی زندگی ہے۔ وہ پانی' چارہ' اور غذا کی تلاش میں ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل و حرکت کرتا رہتا تھا۔ لیکن جب ایک کافی مدت اس حالت پر گزر گئی تو ہر قبیلے اور ہر گروہ کے لیے کوئی خاص حصۂ زمین مسکن و مولد کی شکل میں متعین ہوگیا۔ مثلاً کوئی خاص قبیلہ تھا جو خزاں میں ایک جگہ رہتا اور بہار میں دوسری جگہ چلا جاتا' عرصہ کے تواترِ قیام سے یہ دونوں مقام اس کے لیے مسکن و موطن بن گئے۔ یا کسی جماعت نے کسی ایک ہی مقام پر قیام اختیار کرلیا اور کچھ عرصے کے بعد وہ اس جگہ میں اپنے لیے خصوصیت محسوس کرنے لگی۔ ساتھ ہی ایسا بھی ہوا کہ مختلف قبائل کسی ایک ہی حصۂ ارضی میں آس پاس رہنے لگے اور عرصے تک قریب رہنے کی وجہ سے ان میں باہمی قرب و علایق کی ایک خاص حالت پیدا ہوگئی۔ ان اسباب سے اس اجتماعی احساس کی اور جذبے کی بنیاد پڑی' جسے میں نے ''بلدیہ'' سے تعبیر کیا ہے' یہ اس احساس کی پانچویں منزل ہے۔ اس منزل میں پہنچ کر انسان ایک نیا رشتہ محسوس کرنے لگا جو کسی ایک ہی جگہ رہنے سہنے اور وہیں پیدا ہونے کے اشتراک کا رشتہ ہے۔

ایک مدت تک جس مقام پر انسان رہتا ہے' قدرتی طور پر اس سے زیادہ مانوس ہو جاتا ہے۔ اس انس کے اسباب ایک سے زیادہ ہیں۔

اول تو اس مقام کی ارضی خصوصیات کے ساتھ اس کی زندگی کے حالات کچھ اس طرح مل جل جاتے ہیں کہ وہاں کے ہر موسم اور ہر حالت کے ساتھ اس کی زندگی کی کوئی نہ کوئی حالت وابستہ ہو جاتی ہے اور اس کے تصور میں اس کے لیے کشش پیدا ہو جاتی ہے۔

ثانیاً مشاہدے کے استمرار و تواتر میں بجائے خود حیوانی دماغ کے لیے تاثیر ہے' جن چیزوں سے اس کا لگاتار واسطہ رہتا ہے قدرتی طور پر ان سے زیادہ مالوف ہو جاتا ہے۔

ثالثاً مکان و قیام کے ساتھ نسل و رفاقت کے بھی تمام رشتے جمع ہو جاتے ہیں جس مقام پر انسان پیدا ہوا ہو اور پرورش پائی ہو وہیں اس کے تمام عزیز و اقارب اور جانے پہچانے ہوئے آدمی ہوتے ہیں اور اس لیے ان کی محبتوں کی یاد وہاں کے چپے چپے میں بس جاتی ہے۔ غرضے کہ انسان نے نسل کے بعد مکان و توطن کا رشتہ بھی محسوس کیا اور بہ تدریج اس کی گہرائیاں بڑھتی گئیں۔ یہاں تک کہ یہ اس کے جذباتِ محبت کا مرکز اور مکانی دل بستگی کے ولولوں کا محور بن گیا۔

الا لیت شعری هل ابیتن لیلة

بواد وحولی اذخر وجلیل

''بلدیۃ'' کے بعد چھٹی کڑی ''وطنیۃ'' کی آتی ہے۔ وطنیۃ ''بلدیۃ'' کے رشتے کی ایک خاص ترقی یافتہ صورت کا نام ہے۔ جب تمدن میں مزید ترقی و وسعت ہوئی بہ کثرت آبادیاں اور شہر بس گئے' اور انسان کے باہمی علایق بھی زیادہ وسیع ہوئے تو ''بلدیۃ'' کے جذبات میں بھی وسعت شروع ہوگئی اور اب انسان نہ صرف اپنے مسکن و مولد ہی کو بلکہ اس تمام علاقے کو اپنا وطن محسوس کرنے لگا' جس کے ایک گوشے میں وہ آباد تھا۔ پھر بہ تدریج اس دایرے میں اور وسعت ہوئی۔ چھوٹے چھوٹے علاقوں کی جگہ زمین کے بڑے بڑے حصے داخل ہوگئے' یہاں تک کہ اب ایک پوری اقلیم بھی مفہوم وطنیۃ میں داخل ہوجاتی ہے۔

نسل کے اجتماعی احساس نے افراد کی کثرت' نسل کے نقطۂ وحدت میں سمیٹ دی تھی' اب مسکن و مکان کی وحدت نمایاں اور اس نقطہ وحدت نے نسلی دایرے سے زیادہ وسیع و عام دایرہ اپنے گرد کھینچ لیا۔ یہ دایرہ مختلف قبیلوں اور نسلوں کو باہم وگر مربوط و متحد کر دیتا ہے۔

''وطنیۃ'' کے بعد جذبۂ اجتماع کے لیے ''جنسیت'' کی منزل نمایاں ہوتی ہے۔ اس سے مقصود انسانی علاقے کا ایک ایسا وسیع دایرہ ہے' جو تمام پچھلے دایروں کو اپنے اندر سمیٹ لیتا ہے' اور ان سب سے بالاتر رشتۂ اشتراک پیدا کرتا ہے۔ ضروری نہیں کہ یہ رشتہ کسی خاص اصل پر مبنی ہو' کہیں وطنیۃ نے ایک زیادہ وسیع صورت اختیار کر لی ہے اور دوسری وطنیتوں کو بھی اپنے اندر جذب کر لیتی ہے۔ کہیں ایسا ہوا ہے کہ کوئی بعید تاریخی نسل کا اشتراک نقطۂ اتحاد بن گیا ہے اور جس قدر انسانی جماعتیں اس سے وابستگی پیدا کر سکتی ہیں' پیدا کر لیتی ہیں' اگرچہ مختلف اقطاعِ ارضی میں آباد ہوں۔ رنگ اور زبان بھی اس میں وجہ اشتراک کا کام دیتی ہے اور وہ تمام مختلف وطنیتیں اور نسلی جماعتیں شامل ہوجاتی ہیں جو رنگت میں یا زبان کے ابتدائی مواد میں اشتراک رکھتی ہوں۔ ''جنسیت'' کا یہ دایرہ تمدن کی وسعت و ترقی اور ملکی و سیاسی مقاصد کی کش مکش سے بہ تدریج ظہور پذیر ہوا۔ مختلف وطنیتوں نے دیکھا کہ وہ وطنیۃ کے دایرے سے بھی زیادہ وسیع دایرہ اتحاد اور ہم رشتگی پیدا کر سکتی ہیں جو مختلف وطنیتوں کو اپنے اندر سمیٹ لے گا' اس لیے

انھوں نے ''جنسیت'' کی طرف قدم بڑھایا۔ امریکن جنسیت دنیا کی مختلف نسلوں اور وطنیتوں کا مجموعہ ہے۔ فرانسیسی جنسیت ہر اس فرد کو اپنے میں شامل کرلیتی ہے جو چند خاص اجتماعی و معیشی عقاید و اعمال میں شریک ہوجاتا ہے۔ لاطینی جنسیت ان تمام قوموں کو منسلک کرتی ہے جو لاطینی حلقے کی مختلف شاخوں سے تعلق رکھتی ہیں، سفید، سرخ، زرد اور گندمی رنگت کی بھی تقسیم پیدا ہوگئی اور جنس کا کام دینے لگی۔

بہرحال احساس اجتماع کا یہ ایک ایسا دایرہ ہے جو تمام پچھلے دایروں سے زیادہ وسیع ہے اور انسانوں کی بڑی بڑی تعداد اس میں سمٹ آتی ہے۔

''جنسیت'' کے بعد اس سے بھی زیادہ وسیع دایرہ اس رشتے کا پیدا ہوجاتا ہے جو جغرافیہ کی بڑی بڑی تقسیموں سے پیدا ہوگیا ہے۔ مثلاً ایشیا، افریقہ، مشرق، مغرب، اس دایرے میں پہنچ کر انسان محسوس کرنے لگتا ہے کہ اس کے باہمی علایق کی دنیا وطن و جنس سے بھی زیادہ وسیع ہے۔ ایشیا کا باشندہ تمام ایشیا کو اپنا وطن سمجھنے لگتا ہے، اور یورپ کا باشندہ تمام براعظم یورپ میں اپنے لیے جذبۂ وطنیہ محسوس کرتا ہے۔

جغرافیے کی تقسیم پر پہنچ کر اضافی وسعت کی تمام کڑیاں ختم ہوجاتی ہیں اور وہ منزل سامنے آجاتی ہے، جو حقیقت کے عموم و اطلاق کی آخری منزل ہے اور جہاں پہنچ کر یہ سلسلۂ ارتقا درجۂ بلوغ و تکمیل تک پہنچ جاتا ہے۔ یہ منزل ''انسانیت'' اور ''ارضیۃ'' کی منزل ہے۔ یہاں پہنچ کر انسان محسوس کرتا ہے کہ رشتوں، علاقوں کی تمام حد بندیاں اور اضافی نسبتیں جو اس نے بنا رکھی تھیں، ان میں سے کوئی بھی حقیقی و فطری نہیں ہے۔ حقیقی رشتہ صرف ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ تمام کرۂ ارضی انسان کا وطن ہے، تمام نسل انسانی ایک ہی گھرانے کے افراد ہیں اور ہر انسان دوسرے انسان کا بھائی ہے اس منزل پر پہنچ کر انسان کے اجتماعی علایق کا سفر ختم ہوجاتا ہے اور وحدۃ نسلی، وحدۃِ مکانی اور وحدۃِ جنسی کی جگہ فاطر السماوات والارض کی بنائی ہوئی ایک ہی وحدت انسانی اپنی کامل اور بے پردہ صورت میں آشکارا ہوجاتی ہے۔

انسانی علم و معرفت کے سفر میں یہ منزل وحدت اور کل کی منزل ہے، اس کا ہر سفر جزء و فرد سے شروع ہوتا ہے اور کل اور نوع کی وحدت پر ختم ہوجاتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں تعین اور تسمیہ کے تمام پردے اٹھ جاتے ہیں، اضافت اور نسبت کی تمام تنگ نظریاں اور حد بندیاں دور ہوجاتی ہیں اور عارف

منزل شناس دیکھ لیتا ہے کہ اس کائنات کثرت میں حقیقت بجز وحدت کے اور کچھ نہیں! ہر گوشے میں پہلے کثرت ہے، افراد ہیں، اجزا ہیں، لیکن اگر جستجوے حقیقت کا قدم رکے نہیں تو بالآخر وحدتِ نوع اور کل کے سوا کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔ نسل، وطن، قوم، جنس، سفید، سیاہ، افریقی، ایشیائی بہت سے اسما گڑھ لیے گئے تھے، حال آں کہ مسمیٰ ایک سے زیادہ نہ تھا، اور وہ صرف ''انسان'' ہے۔

عبار اتنا شتی وحسنک واحد

وکل الیٰ ذاک الجمال یشیر!

وحدت سے کثرت کی طرف:

تم نے نوع انسانی کو اس کی طفولیت کے گہوارے میں دیکھا؟ یہ وہی انسان ہے جس کی وسعتِ نظر و علایق کے لیے آج کرۂ ارضی کا پورا دایرہ بھی کافی نہیں ہے۔ وہ آسمان کی طرف دیکھ رہا ہے کہ نظامِ شمسی کے دوسرے ستاروں سے اپنا رشتۂ وجود جوڑ لے، لیکن اس وقت کیا حال تھا؟ اس وقت اس کے ادراک و احساس کی غفلت و محجوبیت کا یہ حال تھا کہ خود اپنے وجود کی وسعت و نوعیت کی بھی خبر نہیں رکھتا تھا۔ وہ اس طرح باہم دگر علیحدگی اور بے رشتگی کی زندگی بسر کرتا تھا گویا ایک نوع کی جگہ مختلف انواع کے افراد ہیں۔ پھر آہستہ آہستہ اس کے علم و ادراک کی بند آنکھیں کھلنے لگیں وہ محسوس کرنے لگا کہ اپنے انفرادی وجود میں تنہا نہیں ہے۔ ایک ایسے مجموعے کا فرد ہے جس کا ہر فرد اسی کی طرح انسان ہے، لیکن چوں کہ علم و احساس کی یہ رفتار قُرب سے بُعد کی طرف تھی، اس لیے سب سے پہلے وہ رشتہ نمایاں ہوا جو سب سے زیادہ قریب تھا اور سب سے آخر اس رشتے کا سرا ابھرا جو سب سے زیادہ دور تھا۔ قُرب و بُعد کے ان دونوں کناروں کے درمیان جس قدر منزلیں پیش آئیں، ان میں سے ہر منزل اپنی ماقبل منزل سے دور تر لیکن مابعد منزل سے قریب تر تھی۔ انسانی ادراک و احساس کے لیے سب سے زیادہ قریبی اور سامنے کا رشتہ کیا تھا؟ ماں باپ کا رشتہ، اس لیے سب سے پہلے اسی کا احساس بیدار ہوا۔ سب سے زیادہ دور کا رشتہ کیا تھا؟ ''انسانیۃ'' اور ''انسانی اخوت'' کا رشتہ۔ اس لیے سب سے آخری منزل کی نمود ہوئی۔

انسانی اخوت کا رشتہ دور کا رشتہ اس لیے ہوا کہ یہ ایک غیر محدود کثرت کو وحدت میں لانے کے بعد نمایاں ہو سکتا تھا اور چوں کہ ہمیشہ کثرت و تعدد کی وسعت میں انسانی عقل گم ہو جایا کرتی ہے، اس

لیے وحدت تک پہنچتے پہنچتے اسے بہت دیر لگ جاتی ہے۔

اصل یہ ہے کہ کائناتِ ہستی وحدت وکثرت کی صورت آرائیوں کا ایک عجیب وغریب طلسم ہے، اس لیے جب کبھی کاروان عقل جستجوے حقیقت میں نکلتا ہے، تو اسے کثرت سے وحدت کی طرف بڑھنا پڑتا ہے، اور جب تک منزل بہ منزل پوری مسافت طے نہیں کرلیتا، حقیقت تک پہنچ نہیں سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ حقایقِ ہستی کے ہر گوشے میں انسانی علم کی تاریخ ایک پوری داستانِ سیاحت ہے۔ درجہ بہ درجہ اور منزل بہ منزل علم نے ترقی کی ہے اور جستجو نے سراغ پایا ہے۔ جس طرح انسان کو صرف اتنی بات معلوم کرنے کے لیے کہ ایک ہزار ہم شکل جانور ایک ہزار قسمیں نہیں ہیں، بے شمار زمانہ مطلوب تھا، اسی طرح وہ خود اپنے وجود کی نوعی وحدت اور اس کے عالم گیر رشتے کا علم واحساس بھی فوراً حاصل نہیں کرسکتا تھا۔ ناگزیر تھا کہ ایک پوری مسافت منزل بہ منزل طے کی جائے۔ چناں چہ طے کی گئی اور بالآخر وحدت انسانی کی منزل نمودار ہوگئی۔

انسان کی حیات انفرادی:

یہ انسان کی نوعی زندگی کی سرگزشت تھی اب کچھ دیر کے لیے اس کی انفرادی زندگی پر بھی ایک نظر ڈال لو۔ نوعی زندگی کے علم کی لیے تاریخ کے اوراق الٹنے پڑے تھے، لیکن فرد کی زندگی کا صفحہ تو ہر وقت ہماری نظروں کے سامنے ہے۔ یہاں بھی دیکھو کس طرح احساس اجتماع کا فطری سلسلہء ارتقاء درجہ بہ درجہ ظہور کرتا ہے اور منزل بہ منزل آگے لے جاتا ہے؟ جب ایک بچہ ماں کی گود میں آنکھیں کھولتا ہے تو ماں کے سوا اور کسی انسانی رشتے کا احساس نہیں رکھتا۔ پھر آہستہ آہستہ اس کا ادراک ابھرتا اور پھیلتا ہے اور احساس کی وہ کڑیاں نمودار ہونے لگتی ہیں جو قُرب سے بُعد کی طرف اس کی رہنمائی کرتی ہیں۔ پہلے صرف ماں باپ ہی کے دامن سے لپٹتا تھا۔ یہ "امومۃ" اور "ابوۃ" کی ابتدائی کڑیاں تھیں۔ پھر اس کے گھر کی چار دیواری اس کی دنیا ہوگئی۔ نظرِ طفولیت کی نارسائی اس سے آگے نہیں دیکھ سکتی تھی۔ یہ "عائلہ" کی منزل تھی پھر اس کی عمر کچھ زیادہ ہوئی تو اپنے گھرانے اور خاندان کے تمام رشتہ داروں کو بھی جاننے پہچاننے لگا اگرچہ وہ اس کے گھر کی چار دیواری میں نہ رہتے ہوں۔ یہ وہی منزل ہے جسے پہلے "قبیلہ" کے نام سے پہچان چکے ہو۔ اس اثنا میں مسکن ومکان کا رشتہ بھی بوجہ قریبی ہونے کے دایرۂ احساس وادراک

میں آ جاتا ہے۔ پہلے اپنے ہم سایے سے، پھر اپنے محلے کے لوگوں سے، پھر پوری بستی اور شہر سے مانوس ہو جاتا ہے۔ یہ وہی منزل ہے جو ''بلدیہ'' کے نام سے نوع کو پیش آ چکی ہے۔

ان ابتدائی احساسات کے بعد وہ وقت آتا ہے جب طفولیت کا عہد ختم ہو جاتا ہے اور نظر و ادراک اس حد تک نشو و نما پا لیتے ہیں کہ مشاہدے کی طرح سماع سے بھی علم و احساس حاصل کریں، تو تعلیم و تربیت کا سلسلہ شروع ہوتا ہے اور اس کی ذہنیت اسی سانچے میں ڈھلنا شروع ہو جاتی ہے، جو انسان کی تمدنی زندگی نے پیدا کر لی ہے۔ لیکن اب بھی احساس اجتماع کی رفتار وہی رہتی ہے جو قُرب سے بُعد کی طرف ہونی چاہیے۔ وہ اپنے دل میں پہلی کشش وطن کی طرف پاتا ہے۔ پھر قوم و جنس کا سرا کھینچتا ہے، سب سے آخر میں انسانیت آتی ہے اور اس کے دل کے دروازے پر دستک دینے لگتی ہے۔

اگر ایک بچے کو باقاعدہ تعلیم و تربیت کی ہوا نہ لگے، تو اس صورت میں بھی اسے ایسی ہی منزلیں پیش آئیں گی۔ البتہ کڑیاں جو تہذیب و تمدن کے افکار و عقاید سے پیدا ہو گئی ہیں، اس کے سامنے نہ آئیں۔ وہ قدرتی طور پر پہلے اپنے مولد و مسکن کا رشتہ محسوس کرے گا۔ پھر اطراف و جوانب کی طرف کھنچے گا۔ پھر اپنے ملک و اقلیم کا تصور کرے گا اور سب سے آخر میں دنیا اپنے رشتۂ انسانیت کے ساتھ نمود کرے گی۔

لا تقل دارها بشرقی (۲) نجد

کل نجد للعامریة دار!

انسان اپنی نوعی زندگی میں اپنے اجتماعی رشتوں کی مختلف منزلوں سے درجہ بہ درجہ کیوں کر گزرا؟ اس کی انفرادی زندگی میں آج بھی یہ تمام منزلیں کس طرح یکے بعد دیگرے پیش آتی ہیں؟ اس کی مختصر سرگزشت تمھاری نظروں سے گزر چکی۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ:

(۱) قومیت اور وطنیت انسان کے اجتماعی رشتے کی ایک خاص حالت کا نام ہے۔ لیکن یہ کوئی مستقل حالت نہیں ہے۔ ایک سلسلۂ دراز کی مختلف کڑیوں میں سے ایک کڑی ہے۔

(۲) یہ سلسلہ ''انسان کی اجتماعی زندگی اور اجتماعی ربط و علاقہ کے احساس و اعتقاد'' کا سلسلہ ہے، جس طرح کاینات ہستی کی ہر چیز اپنے ابتدائی نقطے سے شروع ہو کر بہ تدریج بلوغ و کمال تک پہنچتی

ہے اور جس طرح انسان نے اپنے علم و عمل کے ہر گوشے میں بہ تدریج ترقی کر کے حقیقت و کمال تک رسائی حاصل کی ہے' اسی طرح اس معاملے میں بھی اس کا سفر ابتدا سے انتہا تک' طفولیت سے رشد و بلوغ تک اور نقص سے کمالِ تک پہنچتا اور ختم ہوتا ہے۔ اس ارتقائی سلسلے کی ابتدائی کڑی ''امومۃ'' اور انتہائی ''انسانیۃ'' ہے۔ جس رشتے کو قومیت اور جنسیت سے آج تعبیر کیا جاتا ہے وہ دراصل اس سلسلۂ ارتقاء کی ایک درمیانی کڑی ہے۔

(۳) چونکہ درمیانی کڑی ہے' اس لیے وہ اجتماعی رشتے کی کوئی حقیقی حالت نہیں ہے۔ محض ایک اضافی چیز ہے۔ جس طرح ایک زمانے میں انسان نظر کی تنگی اور علم کی کوتاہی سے صرف ''امومۃ'' اور ''ابوۃ'' یا ''عائلہ'' و ''قبیلہ'' کے رشتے پر قانع تھا۔ اسی طرح جب وسعت علایق کے ایک دو قدم اور آگے بڑھے تو قومیت و جنسیت کا دایرہ پیدا ہو گیا۔ بلاشبہ دایرہ پچھلے دایروں سے زیادہ وسیع ہے' لیکن فطرۃ کی حقیقی وسعت کے مقابلے میں پھر تنگ اور ناتمام ہے۔ فطرۃ اور حقیقت کی اصلی وسعت کیا ہے؟ ''انسانیت'' اور ارضیۃ کا عالم گیر رشتہ! یہی انسان کی اجتماعی زندگی کے لیے ایک فطری رشتہ ہے۔ باقی سب اضافی' اور اس لیے غیر حقیقی ہیں۔

(۴) اس معاملے کی پوری وضاحت کے لیے ضروری ہے کہ اسی قسم کی دوسری حالتیں بھی سامنے لائیں جائیں۔ انسان نے صرف اپنے ہی کو نہیں بلکہ اپنے سے باہر کی بھی ہر چیز اسی طرح پائی ہے۔

اس نے پہلے زمین کے اس ٹکڑے کو سب کچھ سمجھا تھا۔ جس میں پیدا ہوا تھا اب بھی جب پیدا ہوتا ہے تو گھر کی چار دیواری ہی میں اس کی دنیا ہوتی ہے۔ اس نے زمین کی عام مخلوقات پر نظر ڈالی' اور ان میں سے ہر قسم اور نوع کو مدتوں کے بعد پہچان سکا۔ اس نے آسمان کی طرف نظر اٹھائی اور ہزاروں لاکھوں برس کے بعد یہ حقیقت معلوم کر سکا کہ سورج کا ایک نظام اجتماع ہے اور خود کرۂ ارضی بھی اسی کا ایک فرد ہے۔

علم و ادراک کے ان تمام سفروں میں ان کی درمیانی منزلیں جو درجہ رکھتی ہیں' وہی درجہ یہاں کی بھی درمیانی منزلوں کا ہے۔ زمین کے بارے میں انسانی علم کی ایک درمیانی منزل یہ تھی کہ آبادی

صرف اس کے نصف حصہ میں ہے باقی سمندر ہے۔ یہ منزل علم اور حقیقت کی منزل تھی یا جہل اور مجوبیت کی اگر علم اور حقیقت کی منزل نہ تھی، تو پھر بعینہ وطنیۃ اور جنسیۃ بھی اس سفر کی ویسی ہی درمیانی منزلیں ہیں۔ یہ انسان کے جہل و نقص کی منزلیں کیوں نہ ہوں؟ انسان نے جب پہلے پہل جہاز رانی شروع کی تھی تو (مثلاً؛) ہر سمندر کے گوشے کو پانی کی ایک مستقل دنیا یقین کر لیا تھا اور ان کے بیشمار نام رکھ دیے تھے۔ پھر ایک وقت آیا جب اسے معلوم ہوا کہ یہ اس کے علم و نظر کی ناتمامی تھی۔ دراصل زمین کا سمندر ایک ہی ہے اسی کے مختلف گوشے ہیں جو ادھر ادھر پھیل گئے ہیں۔ جب اس نے ایک سمندر کو پچاس سمندر خیال کیا تھا، تو یہ منزل علم و حقیقت کی منزل تھی یا نقص و جہل کی تھی تو انسانی احساس و اعتقاد کی وہ حالت کیوں جہل و نقص کی حالت نہ ہو، جب وہ یقین کرتا ہے کہ انسانیت کا ایک ہی رشتۂ اجتماع نہیں ہے۔ پچاس ٹکڑے اور بے شمار قسمیں ہیں! بلاشبہ جس طرح زمین کے ایک حصے کا علم و یقین، اس حالت کے مقابلے میں جب انسان کو زمین کا اتنا علم بھی حاصل نہ تھا، علم کی وسعت تھی اور حقیقت سے قرب تھا۔ اسی طرح یہاں بھی قومیت و جنسیت کی حالت اس حالت کے مقابلے میں جب انسان عائلہ اور قبیلے کے تنگ دایروں پر قانع تھا، علم کی زیادہ وسعت اور حقیقت سے زیادہ قرب ہے، لیکن یہ ایک اضافی حالت ہوگی۔ علم اور حقیقت نہیں ہے۔ علم و حقیقت کی منزل اگر نمودار ہو جائے تو پھر وہ کمال کا نقطہ اور ارتقا کی انتہا ہوگی۔ اس وقت کسی پچھلی منزل پر قانع رہنا ترقی نہیں ہوگی تنزل ہوگا۔

اگر آج ایک شخص امریکہ کے وجود سے منکر ہو اور کہے کہ کرۂ ارضی کا صرف ایک ہی حصہ آباد ہے، تو تم کیا کہو گے؟ یقیناً یہی کہو گے کہ چھ سو برس پیشتر کا جہل قبول کرنے کے لیے دنیا تیار نہیں ہو سکتی۔

اچھا تم اس شخص کے بارے میں کیا کہتے ہو، جو کہتا ہے کہ انسان کو نقل و مکان یا جنس و قوم کے رشتے پر قناعت کر لینی چاہیے کیوں کہ ایک زمانے میں اس کا علم و ادراک انھی دایروں میں محدود تھا؟ تم نے ابھی کہا تھا کہ "دنیا چھ سو برس پیشتر کا جہل قبول کرنے کی لیے تیار نہیں" کیا اب تمھیں ٹھیک اسی طرح یہ نہیں کہہ دینا چاہیے ہے کہ تم ایک ہی چیز کو ایک جگہ ٹھکراتے ہو اور دوسری جگہ اپنے سر پر جگہ دیتے ہو! اس سے بھی بڑھ کر انسان کی عالم گیر غفلت و مجوبیت کا کوئی منظر ہو سکتا ہے کہ اسے چھ سو برس پیچھے ہٹنے سے تو انکار ہے، لیکن اس سے انکار نہیں کہ ہزاروں برس پیچھے دھکیل دیا جائے؟

(۳)

اسلام اور عصبیتِ قوم و جنس:

ان مقدمات کی تشریح کے بعد اب دیکھنا چاہیے کہ اسلام نے اس بارے میں دنیا کو جس طرف لے جانا چاہا تھا' وہ کون سی منزل اور کون سا نقطہ ہے؟

وہ منزل انسانیت کی منزل ہے وہ نقطہ اس سلسلۂ ارتقاء کا نقطۂ کمال ہے!

چھٹی صدی عیسوی میں جب اسلام کا ظہور ہوا' تو دنیا کے قدم ''قبیلہ'' اور ''وطنیت'' کی منزل سے آگے نہیں بڑھے تھے۔ اسلام کا ظہور عرب میں ہوا اور عرب کی آبادی قبیلوں کا مجموعہ تھی۔ ہر قبیلہ اپنی نسلی جنسیت کے دایرے کے اندر محدود تھا' اور اس سے باہر کی کوئی وسعت قبول نہیں کرتا تھا۔ ان تنگ دایروں کے اعتقاد سے فخر و غرور نسل انسانی کی تحقیر و تذلیل اور باہم دگر غلبہ و تسلط کے جس قدر مہلک جذبات پیدا ہو جایا کرتے ہیں (جن کی تشریح آگے آئے گی)' وہ سب کے سب اس شدت و قوت کے ساتھ ان کے خمیر میں سرایت کر چکے تھے کہ شاید ہی کسی قوم کی تاریخ میں اس کی نظیر مل سکے۔ ان میں کا ہر فرد اپنے قبیلے کے انتساب سے بڑھ کر دنیا کی کوئی عظمت و کبریائی تسلیم نہیں کرتا تھا۔ سیکڑوں ہزاروں جانیں آن کی آن میں قربان ہو جاتی تھیں' تاکہ قبیلے کے شرف و غرور کو صدمہ نہ پہنچے۔ یہ معاملہ اس درجے معلوم و مسلم ہے کہ تفصیل کی ضرورت نہیں۔ حماسہ میں آج بھی ہم ان کے اشعار پڑھتے ہیں۔ تو جذبات نسل و نسب کی شدت و حرارت سے دل و دماغ تنور کی طرح گرم ہو جاتا ہے۔ دنیا کی کسی قوم کی شاعری ان جذبات میں عرب جاہلیت کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

عربی میں قبیلہ' خاندان' نسل اور مکان کی اس حد بندی کے اعتقاد اور اس کے غلو کو ''عصبیت'' سے تعبیر کرتے تھے۔ اس عصبیت کی پہلی بنیاد عربیت پر تھی یعنی غیر عرب کے مقابلے میں عرب کی فضیلت اور اس کے بعد عربیت میں بھی ہر قبیلہ اپنے نسلی امتیاز کے غرور سے سرگراں تھا۔

عرب سے باہر بھی دنیا کا تمام آباد حصہ قبیلے اور وطن سے زیادہ وسیع دایرہ کوئی نہیں رکھتا تھا۔ رومی تمدن نے رومن قومیت کی بنیادیں استوار کی تھیں' لیکن اس کی بنیاد بھی نسل اور وطن ہی پر تھی۔ نسلی

کے حاکم نے جب ایک رومانی کو گرفتار کر کے دڑے سے پٹوایا تھا تو وہ اس کی ہر ضرب پر چیختا تھا ''میں رومانی ہوں'' مشہور رومی خطیب سیسرو نے اس حاکم کے خلاف تقریر کرتے ہوئے کہا تھا ''ایک رومانی فورم کے وسط میں لٹایا جاتا ہے اور دڑے سے پیٹا جاتا ہے وہ نہ تو درد و اذیت کی شکایت کرتا ہے' نہ روتا دھوتا ہے۔ صرف اس جملے کا تکرار کرتا ہے کہ میں رومانی ہوں! اے مجلس قضاۃ! اس مظلوم کو یقین تھا کہ میں اپنے آپ کو رومانی کہہ کر ساری تکلیفوں اور بے عزتیوں سے بچا لے سکتا ہوں کیوں کہ ابھی تھوڑے دن کی بات ہے کہ رومانی ہونا کسی انسان کے لیے حفاظت اور شرف کی سب سے بڑی ضمانت تھی '' یہ سیسرو کی قانونی تقریروں میں سب سے زیادہ فصیح تقریر تسلیم کی گئی ہے سیسرو نے صرف اس پر زور دیا کہ وہ رومانی تھا۔ یہ نہیں کہا کہ انسان تھا۔ اسے انسانیت کا نہیں رومانیت کا استغراق تھا۔

لیکن اسلام ان منزلوں میں رک نہ سکا۔ اس نے ان تمام رشتوں اور رشتوں کی بنیادوں سے انکار کر دیا' جو انسان کے علم و نظر کی کوتاہیوں نے بنا رکھے تھے۔ وہ نسل' وطن' جنس' رنگ' زبان' کسی غیر حقیقی رشتے کو تسلیم نہ کر سکا اس نے انسان کو صرف ایک ہی رشتے کی دعوت دی۔ انسانیت اور انسانی برادری کے فطری رشتے کی۔

يَاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَاللّٰهِ اَتْقٰكُمْ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ (۴۹:۱۳)

(ترجمہ) ''اے مجمع انسانی! ہم نے تم سب کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے' پھر ایسا کیا کہ تمھیں مختلف شاخوں اور قبیلوں کی صورت دے دی اور تم بہت سے گروہوں اور ملکوں میں بکھر گئے۔ لیکن شاخوں اور قبیلوں کا یہ اختلاف صرف اس لیے ہوا تا کہ ایک گروہ سے دوسرا گروہ پہچانا جا سکے۔ باقی رہی یہ بات کہ انسان کے شرف و عزت کا معیار کیا ہے تو اس کی بنیاد یہ طرح طرح کی گروہ بندیاں نہیں ہیں' بلکہ انسان کی عملی زندگی ہے۔ اللہ کے حضور میں وہی سب سے زیادہ شریف ہے جو سب سے زیادہ اپنے کاموں میں پرہیزگار ہے۔''

اس آیت کی ساری روح ''لتعارفوا'' کے لفظ میں ہے۔ اس لفظ نے اس حقیقت کا اعلان کر دیا کہ انسانوں کے گروہوں اور جماعتوں کے جتنے بھی حلقے بنے ہیں' خواہ وہ نسل کی بنا پر بنے ہوں' خواہ

وطن وجنس کی بنا پر، ان کی ساری قدر و قیمت صرف اتنی ہے کہ باہم گر پہچان کا ذریعہ ہیں۔ اس سے زیادہ کوئی اثر نہیں رکھتے۔ تمام کرۂ ارضی پر پھیلی ہوئی نسل انسانی کے لیے ضروری تھا کہ مختلف حصوں اور گروہوں میں منقسم ہو جائے اور جب منقسم ہو گئی تو ناگزیر ہوا کہ ایک گروہ کو دوسرے سے پہچاننے کے لیے کوئی نہ کوئی ذریعۂ تعارف پیدا ہو جائے۔ یہ تمام حلقے تعارف کا ذریعہ ہیں۔ یہ افریقی ہے، یہ عربی ہے، یہ آرین ہے، یہ منگولین ہے۔ اس طرح ہر جماعت کی پہچان ہو جاتی ہے۔ لیکن اس تقسیم میں نہ تو کوئی امتیاز ہے، نہ یہ کوئی حقیقی تقسیم ہے۔ حقیقی امتیاز صرف ایک ہی ہو سکتا ہے اور وہ انسان کی سعی و عمل کا امتیاز ہے۔

اب تمام نسل انسانی ایک سطح اور ایک صف میں کھڑی ہو گئی۔ حقیقت کسی کو بلندی نہیں دے گی، مگر اس کو جو اپنے عمل سے شرف و رفعت کا استحقاق ثابت کر دے!

جو بڑھ کر خود اٹھا لے ہاتھ میں، مینا اسی کا ہے!

رشتۂ انسانیت کی وحدت و اخوت کی طرف ان لفظوں میں اشارہ کر دیا کہ ''خَلَقْنٰکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَّاُنْثٰی'' تمام نوع انسانی ایک ہی نسل، ایک ہی خاندان، ایک ہی گھرانا ہے۔ پس جب فی الحقیقت نہ تو نسل میں امتیاز ہوا کہ نسل ایک ہی ہے، نہ وطن میں تفریق ہوئی کہ وطن بھی سب کا ایک ہی کرۂ ارضی ہے، تو پھر ان میں کا ایک گروہ دوسرے گروہ سے کیوں الگ ہو؟ کیوں ایک ہی خاندان اور ایک ہی گھرانے کے رشتہ دار ایک دوسرے سے کٹ کر غیر اور اجنبی بن جائیں؟

اس بارے میں اسلام کی بنیادی تصریحات اس درجے مشہور و معلوم ہیں کہ یہاں ان کے نقل کرنے کی ضرورت نہیں۔ مقصود صرف اشارہ ہے۔ من جملہ ان قرآنی تصریحات کے جو انسانی وحدت کا اعلان کرتی ہیں، وہ تمام آیتیں ہیں، جن میں ظاہر کیا گیا ہے کہ مجمع انسانی کی اصل ''وحدت'' تھی۔ تفرقہ اور گمراہی فطرۃ الٰہی سے دوری کا نتیجہ ہے:

وَمَا کَانَ النَّاسُ اِلَّا اُمَّۃً وَّاحِدَۃً فَاخْتَلَفُوْا وَلَوْلَا کَلِمَۃٌ سَبَقَتْ مِنْ رَّبِّکَ لَقُضِیَ بَیْنَھُمْ فِیْمَا فِیْہِ یَخْتَلِفُوْنَ (۱۰ : ۱۹)

اسلام کے داعی اول کی تعلیم اور عمل کا جو کچھ حال تھا، وہ بھی محتاج بیان نہیں۔ آپ نے نسل و

جنس کے غرور وتنگ نظری کو عصبیت جاہلیت سے تعبیر کیا اور بار بار اعلان کر دیا کہ "لیس منامن مات علی العصبیة .لیس منا من دعیٰ الی العصبة لیس منامن قاتل علی العصبیة" ۔یعنی وہ ہم میں سے نہیں جو نسل وقوم کی خصوصیت کے تعصب پر دنیا سے جائے ۔ وہ ہم میں سے نہیں جو نسل وقوم کے تعصب کی طرف دعوت دے ۔ وہ ہم میں سے نہیں جو اس تعصب کی بنا پر کسی دوسری جماعت سے لڑائی لڑے ۔ حجۃ الوداع یعنی اس حج کے موقعے پر جو آپ کی زندگی کا آخری حج تھا' آخری خطبۂ وصیت دیتے ہوئے فرمایا:

لافضل لعربی علی عجمی ولالعجمی علی عربی ۔ کلکم ابنآء آدم (صحیحین) لیس لاحد فضل علی احد الابدین وتقویٰ الناس کلھم بنوآدم وادم من تراب (رواہ الجماعة) آج کے دن سے نسل وقومیت کے سارے امتیازات مٹ گئے ۔اب نہ کسی عرب کو عرب ہونے کی وجہ سے عجمی پر فضیلت ہو سکتی ہے ۔ نہ عجمی کو عربی پر' فضیلت اسی کے لیے ہے جو اپنے عمل میں فضیلت رکھتا ہو ۔ تمام انسان آدم کی اولاد ہیں' اور اس لیے سب ایک ہی صف میں اور ایک ہی درجے کے ہیں ۔

اسلام کی دعوت میں انسانی وحدت واخوت کی حقیقت کو کس درجے اہمیت حاصل تھی؟ اس کا اندازہ مندرجہ ذیل واقعہ سے ہو سکتا ہے ۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو دعائیں پانچ وقت کی نمازوں میں ثابت ہیں' ان میں سے ایک دعا یہ ہے ۔ زیدؓ بن ارقم نامی ایک راوی کہتے ہیں کہ آپ ہر نماز کے بعد یہ دعا مانگتے تھے ۔ (کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول فی دبر کل صلوة) اللھم ربنا ورب کل شی. اناشھید انک الرب وحدک لاشریک لک. اللھم ربناورب کل شی. اناشھید ان محمدا عبدک ورسولک اللھم ربناورب کل شی اناشھید ان العباد کلھم اخوة (مسند امام احمد وابوداؤد)

(ترجمہ) ''خدایا ہمارا اور ساری کائنات ہستی کا پروردگار! میں گواہ ہوں کہ صرف تو ہی پروردگار عالم ہے' تیرے سوا کوئی نہیں ۔ خدایا! ہمارا اور ساری کائنات ہستی کا پروردگار! میں گواہ ہوں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس سے زیادہ نہیں ہے کہ تیرا بندہ ہے اور تیرا رسول ہے! خدایا! ہمارا اور تمام کائنات ہستی

کا پروردگار! میں گواہ ہوں کہ تیرے سارے بندے آپس میں بھائی بھائی ہیں۔ (انھوں نے کتنے ہی تفرقے پیدا کرر کھے ہوں۔ لیکن تو نے ان سب کو ایک ہی رشتہ انسانیت میں جوڑ دیا ہے۔'')

غور کرو! اس دعا میں یکے بعد دیگرے تین شہادتیں ہیں' پہلی پروردگار عالم کی توحید و ربوبیت کی ہے' دوسری رسول کی رسالت اور بندگی کی ہے' یہ دونوں شہادتیں اسلام کے دینی عقاید کی بنیاد اور اولین اصول ہیں۔ اب ان دو اہم ترین عقیدوں کی شہادت کے ساتھ ہی تیسری شہادت جس بات کی دی جا رہی ہے۔ ضروری ہے کہ وہ بھی اسلام کے نقطۂ نگاہ سے اس درجے اہم ہو کہ ان دونوں کے بعد تیسری جگہ پا سکے وہ کیا ہے؟ **ان العباد کلهم اخوة** '' خدایا! اگرچہ انسان نے تیری بنائی ہوئی انسانی برادری چھوڑ کر طرح طرح کی نئی برادریاں اور رشتے بنا رکھے ہیں۔ لیکن میں گواہی دیتا ہوں کہ جس طرح تیری وحدانیت اور تیرے رسول کی رسالت برحق ہے' اسی طرح یہ بھی برحق ہے کہ سارے انسان آپس میں بھائی بھائی ہیں۔ انھوں نے جہل و محجوبیت سے کتنا ہی یہ مقدس رشتہ بھلا دیا ہو' لیکن یہ رشتہ حقیقی ہے اور قائم ہے۔

داعی اسلام توحید اور رسالت کے بعد جس حقیقت کا اعلان عام کرنا چاہتا تھا وہ انسان کی انسانی برادری تھی۔

اس موقعے پر یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ قرآن و اسلام کی بولی میں ''شہادت'' کے لفظ کے ساتھ جب کسی عقیدے کا اظہار کیا جاتا ہے' تو اس کی ایک خاص حیثیت ہوتی ہے۔ یہ موقعہ تفصیل کا نہیں۔ مختصراً یوں سمجھنا چاہیے کہ شہادت' کے معنی گواہی دینے کے ہیں اور یہ اسی وقت دی جا سکتی ہے جب کہ دو باتیں موجود ہوں؛ ایک یہ کہ جس بات کی گواہی دی جائے' اس پر گواہ کو پورا پورا یقین ہو —— ایسا یقین جیسا اپنی آنکھ سے دیکھی بھالی چیز پر ہوتا ہے۔ دوسری یہ کہ وہ کوئی ایسی بات ہو جس کی سچائی اور حقیقت پوشیدہ ہو گئی ہو اور دنیا میں عام طور پر اسے جھٹلایا جا رہا ہو' اس لیے ضرورت ہو کہ اس پر گواہی دے کر اسے نمایاں اور عالم آشکارا کر دیا جائے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو اس کے لیے ''شہادت'' کا لفظ موزوں نہ ہوگا۔ اظہارِ خیال کے دوسرے الفاظ کافی ہوں گے۔

یہی وجہ ہے کہ اسلام نے ''شہادت'' کے لفظ کے ساتھ جن جن امور کا اعلان کیا ہے وہ تمام تر

وہی ہیں جو عقاید وایمان کی بنیادی سچائیاں ہیں اوران کی حقیقت انسان کے جہل وگمراہی سے اس درجے پوشیدہ ہوگئی تھی کہ ان کے جھٹلانے پرتمام دنیا نے ایکا کرلیا تھا۔ضرورت تھی کہ ان کے لیے نوع انسانی کے دل وزبان سے از سر نو گواہی دلوائی جائے۔تاکہ ایک طرف ان کے یقین واعتقاد کا اعلان ہوجائے' دوسری طرف ان کے جھٹلانے کی تکذیب ہوجائے پھراس شہادت کے بھی مراتب اوراقسام ہیں۔لیکن ان کی تشریح کا یہ موقع نہیں۔

اب غور کروکہ اس دعا میں جس طرح توحیداور رسالت کا اقرار لفظ ''شہادت'' کے ساتھ کیا گیا ہے' ٹھیک اسی طرح انسانی برادری کی حقیقت پر بھی شہادت دی گئی ہے اس سے تین باتیں واضح ہوگئیں۔

اول یہ کہ اسلام کے نزدیک انسانی برادری کا قیام اس درجہ اہم تھا کہ اس کے اقرار کے لیے بھی ''شہادت'' کا لفظ اختیار کیا گیا جواس نے ایمان وعقاید کی بنیادی صداقتوں کے اقرار کے لیے مخصوص کردیا ہے۔

دوسرے یہ کہ یہ ایک ایسی بات تھی جس کے لیے زیادہ سے زیادہ مضبوط یقین وایمان مطلوب تھا۔ایسا یقین جوایک گواہ گواہی دیتے ہوئے کسی بات کی واقعیت پر رکھتا ہے۔

تیسرے یہ کہ یہ ایک ایسی حقیقت تھی جو ہر طرف جھٹلائی جارہی تھی۔اور چوں کہ جھٹلائی جارہی تھی اس لیے ضرورت تھی کہ اس پر ''گواہی'' دی جائے اوراس کی گواہی ہمیشہ کے لیے قائم کردی جائے۔

انسان کی عالم گیراخوت کی راہ میں سب سے بڑی روک چار چیزیں تھیں۔نسل' وطن' رنگت' زبان' انھی چار امتیازات کی بناپر الگ الگ حلقے بنائے گئے تھے۔اورانسانیت کا ایک دایرہ بے شمار چھوٹے چھوٹے دایروں میں بٹ گیا تھا۔اسلام نے نہ صرف ان چاروں سے انکار کیا بلکہ ان کے خلاف اس درجے واضح اور قطعی اعلان کردیے کہ کسی طرح کے شک وشبہ کی گنجایش باقی نہ رہی ''نسل'' کی نسبت صاف صاف کہہ دیا کہ سب کی نسل ایک ہی ہے'' وطن کی نسبت کہہ دیا کہ عرب ہو یا عجم سب ایک ہی خدا کی زمین کے باشندے ہیں زبان''اور'' رنگت'' کی نسبت فیصلہ کردیا کہ یہ خدا کی حکمت وقدرت کی نشانیاں ہیں۔کسی جگہ کی آب وہوا ایک رنگ پیدا کرتی ہے۔کہیں کی آب وہوا دوسرا رنگ' کہیں ایک خاص طرح کی زبان ادائے مطلب کے لیے وجود میں آگئی' کہیں دوسری زبان۔لیکن یہ اختلافات

انسان کے امتیاز اور تفرقہ کی بنیادیں نہیں ہیں۔

پھر اس کے ساتھ ہی اس نے اپنے احمال کا جو نظام تیار کیا' اس کے ہر گوشے کی وضع قطع ایسی رکھی جس کے ساتھ امتیازِ نسل و قوم جمع ہی نہیں ہو سکتا۔ روزانہ اعمال و عبادات میں ایسی چیزیں رکھ دی گئیں کہ ہمیشہ انسانی وحدت و مساوات کا عملی اعتراف ہوتا رہے۔ نماز' زکوٰۃ' روزہ' حج سب میں یہ روح کام کر رہی ہے۔ انسانی اخوت کے کام و نفوذ کا ایک پورا انتظام ہے' جو اپنے ہر فرد کو مجبور کر دیتا ہے کہ اس حقیقت کا اقرار کرے اس کے سامنے سر اطاعت خم کر دے' اس کے یقین و ایمان کی عملی تصویر بن جائے۔

اس بارے میں بے شمار چیزیں کھولنے اور بیان کرنے کی ہیں لیکن یہاں یہ ذکر ضمناً آ گیا ہے' اس لیے صرف اشارات پر اکتفا کیا گیا ہے۔

اسلام کو اپنی اس دعوت میں کہاں تک کامیابی ہوئی؟ انسانی برادری کا گم گشتہ حلقہ قائم ہو گیا یا نہیں؟ اس کا مفصل بیان آگے آئے گا۔ لیکن تاریخ اور مشاہدے کا یہ فیصلہ تو بلا نزاع مسلم ہے کہ:

(۱) عرب کی نسلی اور وطنی عصبیت پر ایسی کاری ضرب لگی کہ پھر سر نہ اٹھا سکی۔

(۲) عرب سے باہر وہ جہاں جہاں پہنچا' ایک ایسی انسانی اخوت کی دعوت جو وطنی اور نسلی امتیازات سے بالاتر تھی' اس کے ساتھ ساتھ گئی۔ آٹھویں صدی عیسوی میں جب یورپ کی اجتماعی زندگی ''عائلہ'' اور قبیلہ کی سرحد سے آگے نہیں بڑھی تھی۔ اسلام اسپین اور فرانس میں انسانی اخوت کا پیغام سنا رہا تھا۔

(۳) اس نے ایک ایسا عالم گیر معاشرتی نظام قائم کر دیا' جو ہر طرح کے نسلی و وطنی تعصبات سے بالاتر ہے اور جس کی بنیاد انسانی اخوت اور وحدت پر ہے۔

(۴) قرون وسطیٰ (مڈل ایجز) کے بعد یورپ کے تمدن کا نیا دور شروع ہوا اور اس نے قومیت و جنسیت کا صور اس زور سے پھونکا کہ تمام دنیا اس کی صدائے بازگشت سے گونج اٹھی۔ اب ''انسانیت'' کی راہ میں جنسیت و قومیت کی کڑی حائل ہو گئی ہے' لیکن اسلام نے اب سے تیرہ سو برس پہلے یہ تمام کڑیاں طے کر لی تھیں۔

(۵) اگر کہا جائے کہ اسلام کی دعوت سے بھی انسانیت کا عام حلقہ پیدا نہ ہو سکا۔ بلکہ

اسلامیت کا ایک نیا حلقہ بن گیا' تو یہ صحیح ہے لیکن چند حقیقتیں تسلیم کرنی پڑیں گی۔

اولاً یہ قصور زمانے کی استعداد کا ہے' نہ کہ اسلام کی دعوت کا! مختلف وجوہ سے جن کی تشریح آگے آئے گی۔ دنیا کو عملاً منزل انسانیت تک پہنچنے کے لیے ابھی بڑا وقت درکار تھا۔

ثانیاً اگرچہ ''اسلامیت'' کا ایک نیا حلقہ پیدا ہوگیا مگر کیسا وسیع حلقہ؟ ایسا وسیع حلقہ کہ اس وقت تک کے تمام اجتماعی حلقوں میں سب سے زیادہ وسیع حلقہ وہی ہے۔ بلاشبہ وہ بھی ایک چار دیواری کھینچ دینے پر مجبور ہوگیا۔ لیکن کیسی چار دیواری؟ اس درجہ وسیع چار دیواری کہ دنیا کے تمام بنائے ہوئے احاطے اس کے پھیلاؤ کے اندر آ گئے۔ اس نے کسی گوشے' کسی دایرے' کسی ہیئت اجتماعیہ (سوسائٹی) کو بھی اپنی چار دیواری سے باہر رہنے نہیں دیا۔ اس اعتبار سے کہا جاسکتا ہے کہ کم از کم اسلام کی دعوت نے انسانی اجتماع کا ایک ایسا دایرہ پیدا کردیا۔ جو نوع انسانی کے تمام پچھلے دایروں سے اوپر صرف ایک ہی دایرۂ مطلقہ انسانیت سے نیچے ہے۔ وہ انسان کو تمام نچلے درجوں سے بلند کر کے ایک ایسی سطح تک پہنچا دیتا ہے' جہاں سے ''انسانیت'' کی آخری بلندی صرف ایک درجہ بلند ہے۔ وہ دنیا کے قدم اس سطح تک پہنچا دیتا ہے جہاں صرف ایک قدم آگے بڑھنا رہ جاتا ہے۔ حال آں کہ دنیا کی تمام قوموں کے لیے ابھی منزلوں کی منزلیں باقی ہیں۔

اس اعتبار سے اگر رشتۂ اجتماع کی تمام کڑیوں پر دوبارہ نظر ڈالی جائے تو ان میں ایک نئی کڑی ساری کڑیوں سے اوپر مگر آخری ''انسانیت وارضیت'' سے نیچے بڑھا دینی پڑے گی۔ اور اس سلسلۂ ارتقاء کی نو منزلوں کی جگہ دس منزلیں بن جائیں گی؛

(۱)	امومتہ	(۲)	ابوۃ	(۳)	عائلہ
(۴)	قبیلہ	(۵)	بلدیۃ	(۶)	وطنیۃ
(۷)	قومیت وجنسیت	(۸)	براعظمیت یا تقسیم بلحاظ جغرافیہ		
(۹)	اسلامیت	(۱۰)	انسانیۃ وارضیت		

''اسلامیت' کی سرحد ''انسانیت'' کی سرحد سے متصل ہے' اگر دنیا چاہے تو صرف ایک قدم میں منزل مقصود تک پہنچ جاسکتی ہے۔

لیکن کیا دنیا میں اس کی طلب موجود ہے؟......

(۴)

عصبیت نسل ووطن:

اسلام کی دعوت ''انسانیت'' اور انسانی برادری کی دعوت تھی۔ اس لیے اس کا رجحان ان تمام تعصبات کے خلاف تھا جو نسل و وطن کے امتیازات سے پیدا ہو گئے تھے۔ اس لیے ضروری ہے کہ مختصراً عصبیت نسل و وطن کی بھی تشریح کر دی جائے' تا کہ واضح ہو جائے کہ اسلام کی روح جس چیز کی مخالف ہے وہ صاف اور معین صورت میں کیا ہے؟

دو چیزیں ہیں' ایک نسل و وطن کا تحفظ ہے۔ ایک نسل و وطن کا تعصب ہے! اسلام کی روح تعصب کی مخالف ہے' تحفظ کی مخالف نہیں ہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ جب کبھی کوئی اس طرح کا دایرہ بنتا ہے' تو گو اس کی ابتدا تحفظ کے جذبات سے ہوتی ہے' لیکن آگے چل کر تحفظ تعصب کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ پہلے انسانوں کی ایک جماعت وطنیۃ اور قومیت کا دایرہ اس لیے کھینچتی ہے' تا کہ اس کے اندر رہ کر دوسروں کے حملوں سے اپنی حفاظت کرے' یہ قومیت دماغی قومیت ہوتی ہے۔ لیکن جب کچھ عرصے تک یہ دایرہ قائم رہتا ہے تو پھر قومی حفاظت کی جگہ قومی برتری اور وطنی گھمنڈ کا جذبہ پیدا ہو جاتا ہے اور ''دفاعی قومیت'' اچانک ''ہجومی قومیت'' کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اب قومیت اپنا بچاؤ ہی نہیں چاہتی' دوسروں پر حملہ بھی کرنا بھی چاہتی ہے۔ ساتھ ہی نسلی اور قومی برتری کا نشہ دوسرے انسانوں سے علیحدگی اور ان کی تحقیر و تذلیل کے جذبات بھی برانگیختہ کر دیتا ہے۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مختلف قومی حلقوں میں باہم وگر تصادم شروع ہو جاتا ہے اور انسانیت کے تمام اعلیٰ جذبات افسردہ ہو کر رہ جاتے ہیں.....''

(الہلال' کلکتہ۔ ۱۰/ جون و ۲۴/ جون اور یکم و ۸/ جولائی ۱۹۲۷ء)

ابھی اس مضمون کا ایک حصہ باقی ہے، جس میں مولانا نے یورپ کی جدید قومیت، دفاعی اور ہجومی قومیت، جدید قومیت، کے مبادی اس کے محاسن و مفاسد اور اس کے خلاف ردِعمل پر نہایت فکر انگیز روشنی ڈالی ہے۔ جس مقام پر اس مضمون کے اقتباس کو ختم کیا ہے اس سے آگے چند صفحات کے بعد مولانا اسلام کی ناپسندیدہ قومیت کے بارے میں لکھتے ہیں:

''اسلام کی دعوت جس عصبیت کی مخالف تھی اور جسے اس نے ''عصبیت جاہلیہ'' سے تعبیر کیا، وہ یہ عصبیت ہے۔ اس سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ اس نے ''وطنیت''، ''قومیت'' کی جس حالت سے اختلاف کیا ہے وہ وہی حالت ہے، جب دفاع اور تحفظ کی جگہ ہجوم اور تعصب کے جذبات پیدا ہو جاتے ہیں۔ البتہ چوں کہ اصل بنیاد اس حالت کی یہی ہے کہ انسانیت کے اس وسیع رشتے کی جگہ تنگ اور محدود دایروں کا پیدا ہو جانا، اس لیے اس کی ذہنیت کا عام رجحان اسی طرف رہا کہ سرے سے تنگ دایرے وجود ہی میں نہ آئیں''۔

(الہلال۔ کلکتہ، یکم و ۸/ جولائی ۱۹۲۷ء)

اس مضمون کا خاتمہ مولانا نے ان جملوں پر کیا ہے:

''اگر بہ حیثیت مجموعی دنیا کی موجودہ ذہنی فضا پر نظر ڈالی جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ ایک موسم ختم ہو رہا ہے اور دوسرے کی آمد آمد ہے۔ جس زمانے سے ہم گزر رہے ہیں، عجب نہیں مستقبل کا مورخ اس میں عہدِ تداخل کے آثار کی جستجو کرے۔ نہیں کہا جاسکتا نئے موسم کا پیغام کیا ہوگا؟ لیکن یہ ضرور ہے کہ دنیا اس وقت تک جن اجتماعی دایروں میں محصور رہی ہے۔ اس سے ایک زیادہ وسیع دایرے کی طرف قدم بڑھائے۔ کیا وہ ''انسانیت'' اور انسانی رواداری'' کی منزل ہوگی؟ کیا دنیا اس نقطے تک پہنچ گئی ہے، جس نقطے تک اب سے تیرہ سو برس پہلے اسلام نے اسے پہنچانا چاہا تھا۔ مگر نہ پہنچ سکی؟ اس کا جواب صرف مستقبل ہی دے سکتا ہے۔ مگر سر دست ہمیں اس جواب کی ضرورت نہیں ہے۔ ہمیں یہ سوال حل کرنا ہے کہ بہ حالت موجودہ ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ یعنی جہاں تک ''قوم'' اور ''قومیت'' کا تعلق ہے، ہمارا طریق کار کیا ہونا چاہیے؟ (ایضاً، ص ۲۷)

اس مضمون میں مولانا ابوالکلام نے قومیت کے مسئلے پر جس انداز میں بحث کی ہے اور جس مقام تک اسے پہنچا دیا ہے اور مطلوبہ قومیت کی جس منزل ''انسانیت و ارضیۃ'' کی نشان دہی کی ہے۔ لازم ہے کہ اس کی جستجو کا سفر شروع کر دیا جائے۔

اس مضمون کی علمی اور فکری سطح اگرچہ مقامی اور گرد و پیش کی فضا سے بہت بلند ہے لیکن اس کے اوّلین مخاطب برصغیر ہند پاکستان کے لوگ ہی تھے۔ اور آج تک ہندوستان اور پاکستان کی فضا جس ہجومی و انتقامی قومیت کے جن جذبات کے زہر سے آلودہ ہے اس کا تقاضا ہے کہ مطلوبہ قومیت کی جستجو کے سفر کا آغاز پاک و ہند کی سرزمین ہی سے کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ اس خطے میں انسانیت نے گذشتہ دو صدیوں میں بہت اور مسلسل دکھ جھیلے ہیں اور ان دکھوں کا سلسلہ ہنوز جاری ہے (ا۔س۔ش)

(۸)
مولانا عبید اللہ سندھیؒ

دیوبند اسکول کے ایک نہایت ممتاز رکن عبید اللہ سندھی تھے۔ وہ ۱۸۷۱ء میں سیال کوٹ کے ایک سکھ خاندان میں پیدا ہوئے تھے، جن کی رشتہ داری کا تعلق مل راج (Malraj) سے تھا جو ملتان کے مشہور و معروف دیوان تھے۔ پندرہ سال کی عمر میں انھوں نے سکھ مذہب ترک کر کے اسلام قبول کر لیا اور ترک وطن کر کے سندھ چلے گئے۔ انھوں نے عربی، علوم اسلامیہ اور تصوف کو پڑھنا شروع کیا۔ دو سال تک وہ سندھ اور پنجاب کے اسلامی مدارس میں عربی اور اسلام کی ابتدائی تعلیم حاصل کرتے رہے۔ اس کے بعد وہ دیوبند کے اسلامی مدرسے (دار العلوم) میں داخل ہو گئے۔ ۱۸۸۸ء سے ۱۸۹۰ء تک دو سال دیوبند میں حصول تعلیم میں مشغول رہے۔ اس دوران میں وہ کچھ عرصہ رام پور، کان پور، گنگوہ اور دہلی بھی گئے اور بعض اساتذہ سے استفادہ کیا۔ ان کے اساتذہ میں مولانا محمود حسن دیوبندی کے علاوہ مولانا احمد حسن کان پوریؒ، مولوی ناظر الدین (رام پوری)، مولانا رشید احمد گنگوہیؒ مولانا نذیر حسین دہلوی کے نام ملتے ہیں۔ وہ اپنے استاد محمود حسن کے بہت قریبی ساتھی تھے، جن کے مشورے کے تحت ۱۹۱۰ء جون میں انھوں نے ''جمعیۃ الانصار'' کو قائم کیا۔ گورنمنٹ سے ان کی انتہا درجے کی مخالفت اور سیاسی سرگرمیاں دار العلوم دیوبند کے مفاد کے خلاف تصور کی گئیں۔ ۱۹۱۳ء میں ان کے استاد مولانا محمود حسن نے ان کے کام کے مرکز کو دیوبند سے دہلی منتقل کر دیا۔ جہاں ''نظارۃ المعارف القرآنیہ'' کے نام سے ایک مدرسہ قائم کر کے عبید اللہ کو اس کا پرنسپل بنا دیا۔ اس کے سرپرستوں میں نواب وقار الملک اور حکیم اجمل خاں (جو علی گڑھ اور دیوبندی اسکول کی نمائندگی کرتے تھے) شامل تھے۔ ڈاکٹر مختار احمد انصاری اور مولانا محمد علی اس

اسکول کے معاونین میں سے تھے۔ (مولانا محمود حسن کی کوشش سے ریاست بھوپال نے دوسو روپے ماہانہ امداد مقرر کردی تھی۔

دوسال کے بعد ۱۹۱۵ء میں محمود حسن نے اپنی اس اسکیم کے ماتحت کہ انگریزوں کو ہندوستان سے نکال باہر کیا جائے۔ عبیداللہ سندھی کو کابل روانہ کیا۔ امیر حبیب اللہ خان نے اس اسکیم میں کچھ دل چسپی ظاہر کی اور عبیداللہ کو مشورہ دیا کہ وہ ہندوستان کی آزادی کی تحریک کو ہندوؤں کے تعاون سے چلائیں۔ اس مشورے کے تحت انڈین نیشنل کانگریس کابل کا قیام عمل میں آیا۔ اس زمانے میں مولانا سندھی کے کابل پہنچنے سے چند دن قبل ایک ہند جرمن مشن کابل پہنچا تھا جس میں راجہ مہندر پرتاب اور مولوی برکت اللہ بھوپالی شامل تھے۔ اس کا مقصد بھی ہندوستان کو آزادی دلانے کی کوششوں اور حالات کا جائزہ لینا تھا۔ امیر حبیب اللہ خان نے ہندوستان کے حریت پسندوں اور مشن کے مقاصد میں کوئی خاص دل چسپی نہیں لی۔ درحقیقت امیر حبیب اللہ انگریزوں کو ناخوش کرنا نہیں چاہتا تھا۔ انھوں نے عبیداللہ یا اس ہند جرمن مشن کی کوئی مدد اور ہمت افزائی نہیں کی۔

لیکن عبیداللہ اور مشن کے ہندوستانی ممبران راجہ مہندر پرتاب اور برکت اللہ نے ہندوستان کی ایک عارضی حکومت بنائی جس کے صدر راجہ صاحب وزیراعظم مولانا بھوپالی اور وزیر داخلہ مولانا سندھی تھے۔ عارضی حکومت کی طرف سے روس ترکی اور جاپان کو مشن ہندوستان کی آزادی کے لیے ان کی امداد مانگنے کے لیے بھیجے۔

لیکن اس سلسلے میں کامیابی نہیں ہوئی۔ مشن ناکام واپس آئے یا انگریزوں کے ہتھے چڑھ گئے۔ مولانا عبیداللہ سندھی نے جنود ربانیہ کے نام سے ہندوستان کی نجات دہندہ ایک فوج کے قیام کا منصوبہ بھی بنایا تھا جس میں مرد میدان (فیلڈ مارشل) سے لے کر لیفٹیننٹ تک کے عہدے تھے۔ ترکی، افغانستان، ایران کے سربراہان مملکت کو پیٹرن (مربی) بنایا گیا۔ ان کے زعماء کو یہ بشمول امرائے ریاست ہائے ہند، فیلڈ مارشل (مردِ میدان) کے مناصب دیے گئے تھے اور مسلم زعما ہند اور اکابر ملت اور سیاسی کارکنوں کو جنرل اور اس سے نیچے کے عہدے دیے گئے تھے۔ اس میں ۱۹۱۵ء میں لاہور کے مختلف کالجوں سے فرار ہونے والے طالب علموں کو بھی مختلف عہدے دیے گئے تھے۔ ہیڈ کوارٹر مدینہ رکھا گیا اور

کابل و تہران اور قسطنطنیہ دوسرے مراکز تھے (۱) یہ اسکیم عمل میں لانے کی کوشش کی کہ ہندوستان کے فوجی سامان جنگ و رسد (میگزین) پر قبضہ کرلیا جائے، لیکن فیروز پور میں جو پہلی کوشش کی گئی وہ ناکامیاب ہوگئی۔

کابل میں پیش آنے والے حالات، عارضی حکومت کے قیام اور جنود ربانیہ کے بارے میں منصوبے سے مولانا محمود حسن کو جو ۱۹۱۵ء میں حجاز چلے گئے تھے۔ مطلع کرنے کے لیے مولانا عبیداللہ سندھی نے جو تحریرات یا خطوط ریشمی رومالوں پر لکھے تھے اور حیدرآباد (سندھ) کے شیخ عبدالرحیم کے پاس بھیجے تھے کہ وہ کسی معتمد شخص کے ذریعے حجاز میں مولانا محمود حسن کو پہنچادیں، یہ خطوط ملتان کے ایک اعزازی مجسٹریٹ خان بہادر رب نواز کے ذریعے حکومت ہند کے ہاتھ لگ گئے اور یہ تحریک ناکام ہوگئی۔ ۲۰/ جون ۱۹۱۹ء میں امیر حبیب اللہ خان کے قتل ہوجانے کے بعد امیر امان اللہ نے عنان حکومت اپنے ہاتھ میں لی تو آزادی کے طلب گاروں کی امیدیں بڑھ گئیں مئی ۱۹۱۹ء میں ایک مختصر سی جنگ جو امان اللہ اور برطانیہ کے مابین ہوئی اس میں ہندوستانی کمیٹی کے ارکان نے بیش بہا خدمات انجام دیں، جن کو حکومت افغانستان نے بہ نظر استحسان دیکھا۔ امان اللہ نے مولانا محمود حسن کے انتقال پر تعزیتی جلسۂ کابل میں اعلان کیا کہ وہ اس کام کو پورا کریں گے جو محمود حسن نے شروع کیا تھا۔

جنگ افغان کے بعد حکومت ہند اور افغان حکومت کے مابین جو معاہدہ طے پایا تھا۔ اس کے نتیجے میں ہندوستانی حریت پرستوں کو کابل میں اپنا کام بند کرنا پڑا تھا اور بعض انقلابیوں کو افغانستان چھوڑ دینے کا حکم دیا گیا۔ کابل کے حالات ایسے ہوگئے تھے کہ عبیداللہ کو مجبوراً ۱۹۲۲ء میں افغانستان کو خیرباد کہنا پڑا وہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ ماسکو چلے گئے اور تقریباً سات ماہ وہاں مقیم رہے۔ اس موقعے سے انھوں نے یہ فائدہ اٹھایا کہ سوویت روس کے سوشلسٹ (اشتراکی) نظام کا بغور مطالعہ کیا۔

ماسکو سے وہ ترکی گئے استنبول میں انھوں نے ۱۹۲۳ء سے ۱۹۲۶ء میں تقریباً تین سال صرف کیے یہی زمانہ تھا جب اتاترک مصطفیٰ کمال پاشا کی مضبوط قیادت کے تحت ترکی میں ایک ہمہ جہت انقلاب لایا گیا تھا۔ عبیداللہ نے اپنی آنکھوں سے تین انقلابات دیکھے۔ ایک کابل، میں دوسرا روس میں جو ایک یورپین ملک تھا اور تیسرا مسلمان ترکی میں۔ تیسرا انقلاب ایک ایسے مسلمان کے لیے جو شدت سے

مذہبی ہو سخت پریشان کن تجربہ تھا۔

۱۹۲۶ء میں وہ استنبول سے بہ راہ اٹلی وسوئٹزرلینڈ حجاز گئے' جو اس وقت تک ابن سعود کی حکمرانی کے تحت جا چکا تھا۔ اس کے بعد وہ بارہ برس سے زیادہ عرصہ عرب میں رہے اور ان دنوں میں ان کا مشغلہ سیاست سے بالکل الگ تھلگ صرف درس و تدریس تھا۔ وہ ان جدید خیالات کے دھاروں سے واقف تھے جو اس وقت عرب دنیا میں بہہ رہے تھے۔ اس مدت میں انھوں نے ہندوستان کے مشہور مفکر شاہ ولی اللہ دہلوی کے علوم و افکار کا بغور مطالعہ کیا اور زندگی اور مذہب و سیاست کے بارے میں خود اپنے ایک فلسفے کی بنیاد رکھی۔

۱۹۲۶ء میں وہ حجاز پہنچے تو جزیرۃ العرب پر ابن سعود کی حکومت قائم ہو چکی تھی اور حجاز ''سعودی عربیہ'' کے ایک نئے انقلابی سانچے میں ڈھل رہا تھا۔ مولانا عبیداللہ نے ایک نئی مملکت اور نئی قوم کو جنم لیتے اور اسے پروان چڑھتے ہوئے دیکھا۔

مارچ ۱۹۳۹ء میں وہ ہندوستان واپس آئے اور کراچی کے بندرگاہ پر اترے اپنے ساتھ ایک متنوع اور متحرک جذبات کا خزانہ لائے اور ایسے اسلام پر پختہ عقیدہ جس کے مذہبی سماجی اور سیاسی اصولوں میں لچک پیدا کر دی گئی ہو وہ اپنی عمر کے سترویں سال کے قریب پہنچ رہے تھے۔ زندگی کے نشیب و فراز اور متضاد مشرقی اور مغربی تصورات کی جنگ نے ان کے دماغ میں نئی نالیوں کو کھود کر تیار کر دیا تھا اس لیے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ ان کے وہ اصول جن پر ان کا پختہ عقیدہ تھا وہ مسلمانوں اور مجموعی طور پر تمام ہندوستانیوں کو اتحاد' آزادی اور مرفہ الحالی کی جانب لے جائیں گے۔ اس کی تبلیغ کے جوش میں وہ بعض اوقات بے صبر ہی نہیں ہوتے تھے بلکہ جوش اور غصہ میں بھی آ جاتے تھے۔

۱۹۳۹ء سے اپنی وفات تک جو اگست ۱۹۴۴ء میں واقع ہوئی وہ مسلسل اور بلا کوئی تکان محسوس کیے برابر اپنے پیغام کی تبلیغ کرتے رہے۔ بدقسمتی سے وہ ہندوستان بہت دیر میں پہنچے۔ ۱۹۳۹ء تک مسلم لیگ نے مسلمانان ہند کے دماغوں پر اپنا پورا قبضہ جما لیا تھا اور علماء ایک ہاری ہوئی لڑائی لڑ رہے تھے۔ ان کے ترقی یافتہ اور مذہبی حیثیت سے غیر مانوس خیالات اور ان کے تحکمانہ مزاج نے مقلدین اور قدامت پرستوں کو ناراض اور ان کے اثر کو اندر سے کھوکھلا کر دیا۔ لیکن پھر بھی اس وجہ سے کہ جو کارہائے نمایاں

انھوں نے مقاومت کی ابتدا میں انجام دیے تھے اور ان کے ممتاز جدید نقطۂ نظر کی وجہ سے ان کے خیالات توجہ کے قابل ہیں۔

عبیداللہ کے لیے اسلام ہی زندگی کا سب کچھ تھا۔ اصول بھی اور مقصد حیات بھی! لیکن اسلام کا ان کا تصور قدامت پرستانہ یا محدود نہ تھا۔ علیحدگی پسندی کا بھی اس میں کوئی دخل نہ تھا۔ ان کے نزدیک اسلام ایک عالم گیر اور ابدی مذہب کا دوسرا نام ہے۔ قرآن ایک زندہ اور انقلابی فکر کی حامل کتاب ہے۔ بنی نوع انسان کے بنیادی تصورات کا اظہار، تمام مذاہب کا بنیادی اصول اور خدا کی ذات کا مظہر ہے انسانوں کے ضمیر، بھگوت گیتا، عہد عتیق کی پانچ موسوی کتابیں اور انجیل وہ سب اس مذہب کی شرحیں ہیں۔ گیتا، انجیل یکساں طور پر حق ہیں۔ ان کے شارحین نے بعد کے زمانوں میں انتشار اور تفریق پیدا کی۔

قرآن کا منشا بنی نوع انسان کی برادری قائم کرنا ہے۔ تاکہ افراد کے نفوس کی ایسی تہذیب کی جائے تاکہ وہ سوسائٹی کا ایک نیک سیرت فرد بن جائیں اور سماج کو ایسی تربیت دی جائے تاکہ وہ بنی نوع انسان کے خاندان کا ایک لائق رکن قرار پائے۔ اسلام کی منزل مقصود فرد، سماج اور پوری انسانیت کو صالح بنانا ہے۔ اس لیے جو چیز انسان کو انسان سے ملاتی ہے وہ مذہب ہے اور جو جدا کرتی ہے وہ اس کی مخالف چیز ہے۔

تمام انسانوں کا مذہب ایک ہی ہے جو ازلی اور ابدی ہے لیکن قانون (شریعتیں) مختلف ہیں۔ ہر سماج اپنے خاص جغرافیائی اور تاریخی ماحول کے تحت اپنے مخصوص قوانین اپنے لیے وضع کرتا ہے جو وقت کی تبدیلی کے ساتھ لازمی طور پر بدل جاتے ہیں۔ وہ سیاسی اور اقتصادی نظام جو اولین خلفاء اربعہ کے زمانے میں تھے وہ موجودہ زمانے پر منطبق نہیں کیے جاسکتے۔ تعصب کے جوش میں اس چیز کو جو دنیوی اور وقت وحالات کے تحت بدلتی رہنے والی ہے اسے قائم رکھنے پر زور دینا قدامت پرستی ہے اور قدامت پرستی زندہ قوموں کا شعار نہیں۔ دوسرے مذاہب سے نفرت کرنا معصیت ہے۔ جو شخص سچائی کے ساتھ اللہ کی وحدانیت پر یقین رکھنے والا اور احکم الحاکمین کا پرستار ہو وہ تمام انسانوں سے محبت رکھتا ہے اور تمام انسانی برادری کا خدمت گذار ہوتا ہے۔

قانون کی طرح تہذیب بھی خاص حالات اور تصورات کی پیداوار ہوتی ہے۔ تہذیب عروج

وزوال کے منازل سے بھی گزرتی ہے۔ یہی عالم گیر دستور ہے جس کی مثال ایران، روما، ہندوستان اور عرب کی تواریخ فراہم کرتی ہیں۔ اسلام کا عروج عرب کے بسنے والوں کے حالات میں ایک انقلاب تھا۔ اسلام تاریخ کے کئی انقلابوں سے گزرا ہے۔ نیک سیرت خلفاے راشدین کی ماتحتی میں، پھر بنی امیہ کے عہد میں عربی تمدن کے فروغ کے ساتھ پھر عباسیوں کی ایرانی طرز کی شہنشاہیت کی روایت کی صورت میں، پھر سلطنت آل عثمان اور اب موجودہ نیشنل جمہوری حکومتوں کے عہد میں نیشنل ازم کے خیالات جو اس وقت مسلمانوں کے دماغوں میں پرورش پا رہے ہیں وہ اسلام کی ترقی پسندانہ روایت کا لازمی تقاضا ہیں اور اسلام کے بنیادی اصول کے خلاف نہیں ہیں۔

پیغمبر کی تعلیمات کے دو پہلو ہیں، خصوصی اور عالمی؛ فقہ (سوسائٹی کی تنظیم کے ضوابط) اور دین (عقیدہ)!

پہلا لوگوں کی مخصوص عمرانی، معاشرتی اور معاشی ضروریات سے تعلق رکھتا ہے جو کسی مخصوص زمانے میں ہوں یعنی ان کے رسم ورواج، آداب اور طرز زندگی۔

دوسرا اخلاق کی اصلاح کرتا ہے۔ دماغ کو ضابطے کا پابند اور پاکیزہ بناتا ہے اور ایسے عقاید مرتب کرتا ہے جو عالم گیر ہیں۔ یعنی خداے واحد پر یقین، نیکی کی جزا اور برائی کی سزا اور یہ کہ انسانوں کے ساتھ کیا راست بازانہ برتاؤ کرنا چاہیے؟

یہ اصول ہندوستان کے حالات پر کس طرح منطبق ہوتے ہیں؟

عبیداللہ کا جواب یہ ہے کہ موجودہ ہندوستان کی تاریخی حیثیت دو آرین نسلوں کے امتزاج سے عالم وجود میں آتی ہے۔ جو ہندوستان میں داخل ہوئے۔ پہلا قبل مسیح کے دوسرے ہزار سالہ عہد میں اور دوسرا بعد مسیح کے پہلے ہزار سالہ دور میں۔ دو ہزار پانچ سو سال کا فاصلہ ویدک زمانے کے آرین اور بعد کے مسلم آرین قوم کے درمیان حائل ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ دونوں ایک ہی نسل سے ہیں۔ اس تاریخ کے لیے اشوک، اکبر اور اورنگ زیب سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اشوک کو جو شغف بدھ سے تھا وہ اسی طرح کا ہے جو اکبر کی اس کوشش میں پنہاں تھا کہ سب کے لیے ایک مذہب (دین الہٰی) کی تلاش کی جائے۔ جس کی بنیاد قدیم ہندوستانی فلسفے اور اسلامی تصوف کے اشترک سے ہو، یعنی مطلق وحدانیت

(وحدۃ الوجود)۔ پر اورنگ زیب نے، مسلمانوں کے دلوں میں عقاید کی جو کمزوری پیدا ہوگئی تھی دور کر کے پھر اسے زندہ کرنے کی کوشش کی جن کے نزدیک ہندوستان کی آزادی کا انحصار وحدۃ الشہود کے فلسفیانہ اصول کی تبلیغ تھا۔

دراصل یہ دونوں فلسفے (وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود) شاہ ولی اللہ کے نزدیک، جو مولانا سندھی کے پیش رو اور ان کے امام و مطاع تھے، خدا کی وحدانیت کے اقرار کے دو طرز استدلال تھے۔ اکبر کا وحدۃ الوجود اور اورنگ زیب کا وحدۃ الشہود ایک ہی سکے کے دو رخ تھے۔ دونوں ایک ہی منزل---- ہندوستان کے فکری اتحاد کی بنیاد کی تلاش میں گامزن تھے۔

محمود حسن کے اثر سے عبیداللہ نے ہندوستان کی آزادی کو اپنی زندگی کا مقصد بنالیا تھا۔ اس کے لیے انھوں نے بڑی بڑی قربانیاں دیں اور بڑے بڑے خطرات مول لیے۔ اپنی ابتدائی زندگی میں انھوں نے ایک مبنی بر تشدد انقلاب کی کارروائی میں کام کیا۔ لیکن بعد کو وہ کانگریس میں شریک ہوگئے اور گاندھی جی کے نظریۂ عدم تشدد اور ترک موالات کو بہ طور ایک ذریعے کے تسلیم کرلیا۔ لیکن انھوں نے اسے اپنا عقیدہ نہیں بنایا اور وہ اس پر پوری استقامت کے ساتھ اپنی زندگی کے آخری وقت تک وفادار رہے۔

ان کا خیال تھا کہ کانگریس ہی ہندوستانیوں کی حقیقی معنوں میں نمایندہ جماعت ہے اور تمام ہندوستانیوں کو اس کی قیادت تسلیم کرلینی چاہیے۔ البتہ وہ یہ چاہتے تھے کہ کانگریس اپنی کارروائیوں کو صرف دنیوی یعنی سیاسی اور اقتصادی معاملات تک محدود رکھے اور نہایت ایمان داری سے اپنی کارروائیوں کو مذہبی رنگ دینے سے گریز کرے۔ وہ اس بات پر رنجیدہ تھے کہ گاندھی جی کی قیادت میں کانگریس زیادہ سے زیادہ ان کے مذہبی خیالات اور طرزِ زندگی کی جانب راغب ہوتی جارہی ہے۔ اور ان کی نظر میں اسی لیے مسلمان زیادہ تعداد میں کانگریس سے بھاگتے جارہے ہیں یہ بات مسلمان ممبران کے اضافے میں ایک رکاوٹ ہے۔ اور وہ لیڈران جو تحریک خلافت کے زمانے میں ہر دل عزیز تھے۔ اب ان کا اثر عوام پر سے اٹھتا جارہا ہے۔ بہ حیثیت ایک مسلمان کے ان کا یقین تھا کہ کانگریس مسلمانوں کی ضروریات اور ان کے مقاصد کا احساس رکھتی ہے۔ اس لیے وہ کانگریس کے زیرِ سایہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے اتحاد کے ایک مستحکم علم بردار تھے۔ لیکن سی کے ساتھ ایک قومیت کی طرح زبان کلچر اور طرزِ

زندگی بھی سب کا یکساں ہو،اس سے ان کو سخت اختلافات تھا!

ہندوستان کے بارے میں ان کا تصور یہ تھا کہ یہ اندرونی طور پر خودمختار ریاستوں اور قوموں کا ایک وفاق ہے۔ وہ بحث کرتے تھے کہ رقبہ' تعداد' آبادی' زبانوں اور نسلوں کے تنوع کے اعتبار سے ہندوستان کی مثال یورپ سے دی جاسکتی ہے' لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہندوستان کو چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں کاٹ کر بانٹ دیا جائے۔ ہندوستان کا ایک رہنا ضروری ہے اوراس کے بغیر ملک کے مسائل حل نہیں کیے جاسکتے ہیں۔ لیکن اس بڑے اتحاد میں اس کے چھوٹے چھوٹے حصے شامل ہونے چاہییں جن کو سیلف گورنمنٹ (خوداختیاری حکومت) کے اقتدار برتنے کا اختیار حاصل ہو۔لیکن یہ سب ناقابل شکست مضبوطی کے ساتھ ایک دوسرے سے مربوط ہوں۔

سیاسی اور اقتصادی امور میں انھوں نے مغرب کے طریقوں کو مکمل طور پر اپنانے پر زور دیا۔ ری پبلک طرز کی نمائندہ حکومت' جمہوریت' سائنس' ٹیکنالوجی (فنی مہارت) اور صنعت یورپ کی تہذیب کے ثمرات ہیں اور یہ انتہائی بے وقوفی ہوگی کہ ان کو ماننے سے انکار کردیا جائے۔

لیکن عبیداللہ کا خیال تھا کہ انسان صرف ایک اقتصادی شخصیت کا مالک نہیں ہے' جس کی کل زندگی کا ماحصل مادی مفادات تک محدود ہو۔ بلکہ اس کی زندگی کا اصل منشا اخلاقی اور روحانی اوصاف کے لیے ریاضت کرنا بھی ہے۔ مذہب اس کی روح کے لیے اتنا ہی ضروری ہے' جتنی ضروری غذا اس کی زندگی کے لیے۔ ہندوستان میں بہت سے مذاہب ہیں لیکن بنیادی طور پر سب ایک ہی ہیں' کیوں کہ ان سب کے فلسفے کا بنیادی پتھر ایک خدا کے وجود کا ماننا (وحدانیت) ہے۔ خیالات میں ہم آہنگی' دماغوں میں ایک دوسرے سے گہرا تعلق اور باہمی ہمدردی کے جذبات پیدا کرنا ہے۔ اسلام قومیتوں کو تہس نہس کرنا نہیں چاہتا بلکہ وہ ان سب کو ایک برادری کے رشتے میں جوڑ دینا چاہتا ہے۔

مولانا سندھی کو یقین تھا کہ صوفیہ کا وحدۃ الوجود کا عقیدہ ہندوستان کے اتحاد کی مضبوط بنیاد بن سکتا ہے۔ اس مسئلے میں ان کے خیالات مضبوط اور منضبط تھے۔

(۹)

مجلس احرار اسلام ہند

مولانا حبیب الرحمٰن لودھیانوی

۱۸۵۷ء میں لودھیانہ کے علماء کے رہنما خاندان نے اپنی قسمت کی بازی انقلابیوں کے ساتھ لگادی تھی۔ بہادر شاہ کے فرمان کے مطابق انھوں نے برطانوی فوجوں سے لڑتے ہوئے دہلی کی جانب کوچ کیا۔ مولوی عبدالقادر جو اس خاندان کے پیشوا تھے اور ان کے صاحبزادگان نے دہلی کے محاصرے کے دوران غیر متزلزل جرأت کا اظہار کیا۔ جب دہلی انگریزوں کے ہاتھ میں چلا گیا تو انھوں نے پٹیالہ کے جنگلوں میں بود و باش اختیار کر لی اور حکومت کی اس کوشش کو جو انہیں گرفتار کرنے کے لیے کی گئی تھی، ناکام بنادیا۔ جب عام معافی کا اعلان ہوا تو انھوں نے شہر لودھیانہ واپس آنے کا فیصلہ کیا۔ عبدالقادر کا راستے ہی میں انتقال ہو گیا لیکن لودھیانہ کے عوام نے ان کے خاندان کا پرتپاک استقبال کیا (۱)

ان کے بیٹے درس و تدریس اور وعظ و تبلیغ میں مصروف ہو گئے، لیکن جب ۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگریس کا قیام عمل میں آیا تو انھوں نے اس کے قیام کا خیر مقدم کیا جب دو سال بعد سر سید احمد خاں نے اس کی مخالفت شروع کی، یونائیٹڈ انڈین پیٹریاٹک ایسوسی ایشن کی بنیاد رکھی اور مسلمانوں کو یہ مشورہ دیا کہ وہ کانگریس میں شریک نہ ہوں۔ تو عبدالقادر کے صاحبزادے شاہ محمد نے ایک فتویٰ صادر کیا۔ جس کی رو سے سیاسی اغراض کے لیے ہندوؤں سے تعاون کو جائز اور درست قرار دیا۔ اس فتویٰ پر ہندوستان کے ہر گوشے سے تقریباً ڈھائی سو علماء نے دستخط کیے تھے۔ اس کا نام ''نصرۃ الابرار'' تھا اور دسمبر ۱۸۸۸ء میں جو کانگریس کا سیشن الہ آباد میں ہوا اس میں تقسیم کیا گیا (۲)۔

لودھیانہ آزاد خیال اور قوم پرور تحریک کا مشہور مرکز بن گیا۔ ۱۸۹۶ء میں ایک ہفتہ وار اخبار

نکالا گیا جس کے بعد ایک روزنامہ انگریزی اخبار کا اجرا ہوا اور جس کا نام آبزرور (Observer) تھا اس کے آزادانہ اظہار خیال پر یہ گورنمنٹ کے عتاب کا مستحق قرار پایا اور ۱۹۱۹ء میں اس کی اشاعت بند ہو گئی۔

۱۹۱۲ء کی جنگ بلقان اور اس کے بعد ۱۹۱۴ء کی جنگ عظیم نے مسلمانان ہند کو سخت دھکا لگایا اور ان لوگوں میں خلافت کے مستقبل کے بارے میں انتہائی تشویش پیدا ہوئی۔ ۱۹۱۹ء میں وہ بدترین پریشانیوں کا اس لیے شکار ہوئے کہ اتحادیوں نے عرب اور عراق (Mesopotamia) کے تمام مقدس مقامات پر قبضہ کر لیا۔

لودھیانہ کے علماء ان حالات میں بہت بے چین تھے اور جب گاندھی جی نے خلافت کے ساتھ جو زیادتیاں ہوئی تھیں ان کی اصلاح اور مقامات مقدسہ کی واپسی کے لیے تحریک ترکِ موالات جاری کی تو حبیب الرحمٰن (ابن مولانا محمد زکریا) جو شاہ محمد کے پوتے اور ایک ۳۷ سال کے نوجوان تھے، وہ کانگریس میں شریک ہو گئے۔ اس کے بعد انھوں نے کبھی پیچھے مڑ کر نہیں دیکھا۔ اپنی موت تک جو ۱۹۵۶ء میں بہ مقام دہلی واقع ہوئی اپنی اختیار کردہ راہ حق پر قائم ہے۔ وہ حیرت انگیز ہمت اور جرأت و استقلال کے مالک تھے۔ اصولوں سے ان کی وفاداری قابلِ رشک حد تک تھی وہ نہایت بے باک اور حق گو شخص تھے۔ وہ اپنے عقیدے سے ذرا بھی نہیں ہٹے اور چٹان کی طرح اس پر مضبوطی سے قائم رہے۔ حتی کہ کانگریس سے وفاداری اور گاندھی جی کی قیادت پر ناقابل تزلزل اعتماد اور جواہر لال سے گہرے روابط بھی انہیں سے اختلاف کرنے میں کبھی مانع نہ ہوتے تھے۔ وہ نہایت صفائی کے ساتھ ان سے گفتگو کرتے تھے اور جن باتوں کو وہ غلط سمجھتے تھے، ان سے انہیں متنبہ کر دیتے تھے۔ ۱۹۲۹ء میں ابوالکلام آزاد کے مشورے پر انھوں نے "مجلس احرارِ اسلام" کی بنیاد ڈالی۔ اس کے اغراض و مقاصد حسب ذیل تھے:

(۱) ہندوستان کے لیے کامل آزادی

(۲) آزاد ہندوستان میں سب کو مذہب، کلچر، تہذیب اور تعلیم کی آزادی ہو۔

(۳) صوبے اندرونی طور پر آزاد ہوں اور داخلی امور میں ان کو اختیارِ کلی حاصل ہو اور صوبوں کی باہمی رضامندی سے مرکز کے اختیارات کا تعین کیا جائے۔

(۴) مرکزی حکومت اور صوبائی حکومتوں کا ایک وفاق ہو۔

(ا) مرکزی قانون ساز جماعت میں ہندوؤں اور مسلمانوں کی تعداد برابر ہو اور دس (۱۰) فیصد سیٹیں ملک کی دوسری اقلیتوں کے لیے مخصوص ہوں گی۔

(ب) کوئی قانون جس کا اثر مسلمانوں پر پڑتا ہو وہ واپس لے لیا جائے گا اگر مسلمانوں کی دو تہائی (۲/۳) اکثریت اس کے خلاف ہو۔

(ج) ایک سپریم کورٹ قائم کیا جائے جس میں ہندو اور مسلمان ججوں کی تعداد مساوی ہو۔

(د) مسلمانوں کے اوقاف کے لیے ایک محکمہ قائم کیا جائے۔

(ہ) فوج میں دونوں فرقوں کے لوگوں کو بھرتی کیا جائے۔

(و) پس ماندہ صوبوں کے لیے مرکز سے مالی امداد دی جائے۔

(ز) کسی بنیاد پر خواہ وہ قانون ساز جماعتوں کی نمائندگی ہو یا ملازمتوں میں بھرتی ہو، جو بھی خصوصی مراعات دی گئی ہیں، وہ سب ختم کر دی جائیں۔

(ح) کلچر، زبان، مذہب، تعلیم اور تمام فرقوں کی عبادت گاہوں کے معاملات میں کسی قسم کا دخل نہ دیا جائے۔

(ط) مسلمانوں کے قوانین پرسنل لا میں کسی طرح کی مداخلت نہ کی جائے۔

(ی) جہاں مذہبی قوانین کے معاملات ہوں وہاں ان کے مقدمات کی سماعت کے لیے مسلم جج مقرر کیے جائیں۔

(۵) تحریک پاکستان میں ان کا رویہ غیر لچک دار رہا تھا۔

ہندوستان کی آزادی کے لیے احرار نے جو قربانیاں دیں اور جن مصائب کو انھوں نے اس فرض کی ادائیگی کے لیے برداشت کیا وہ ہندوستان کی تاریخ آزادی کا ایک درخشاں باب ہے۔

مسلم افکار کا جائزہ لینے سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ مسلمانوں کے خیالات کا بنیادی نکتہ اور سب سے زوردار جذبہ یہ تھا کہ وہ اپنے فرقے کے تشخص، اس کے کلچر اور مذہب کو ہر قیمت پر قائم رکھنا چاہتے تھے۔

اس بات پر مسلمانوں کے تمام مکاتب فکر متفق تھے۔ اختلافات اگر تھا تو ان وگروہوں میں

تھا جن میں سے ایک کا یقین یہ تھا کہ یہ مقصد ایک متحدہ آزاد ہندوستان میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے باہمی سمجھوتے سے حاصل ہوسکتا ہے۔ اس طبقے کی باگ جمعیت علمائے ہند کے ہاتھوں میں تھی۔ ۱۹۳۶ء تک اس کے ساتھ پورا مسلم فرقہ رہا۔ اسے مسلمانوں کی اکثریت کا اعتماد حاصل تھا۔ اس کے بعد ایک ناگہانی حملے کی طرح مسلم لیگ جھپٹ کر آگے نکل گئی اور مسلمانوں کی قیادت کی باگ ڈور کو اپنے ہاتھ میں لے لیا اور اگلے دس سال سے کم عرصے میں اپنے مقصد کو حاصل کرلیا۔ پاکستان کا وہ تصور جو اس نے ۱۹۴۰ء میں بڑی ہچکچاہٹ کے ساتھ زیادہ تر لین دین کے خیال سے پیش کیا تھا' نہ کہ ایک سنجیدہ مطالبے کی حیثیت میں' وہ ۱۹۴۷ء میں ایک حقیقت بن گیا (۳)۔

حواشی

(۱) مولانا عبدالقادر کے ساتھ ان کے چار بیٹے سیف الرحمٰن' محمد' عبداللہ' عبدالعزیز' مولانا کے بڑے بھائی مولانا غلام نبی' ان کی بیوی' بچے مجاہدین کی ایک جماعت کے ساتھ دہلی پہنچے تھے۔ چاندنی چوک میں معرکہ گرم ہوا۔ اسی دوران میں مولانا عبدالقادر کی اہلیہ کا انتقال ہوا۔ جنگ کا پانسہ انگریزوں کے حق میں پلٹ گیا تھا۔ مولانا اپنے افراد خاندان اور مجاہدین کو لے کر دہلی سے نکلے اور کرنال ہوتے ہوئے پٹیالہ کے جنگلوں میں روپوش ہوگئے۔ انگریزوں نے ان کی گرفتاری پر ایک لاکھ روپے کا اعلان کیا تھا' لیکن وہ علاقے میں اپنی مقبولیت کی بنا پر بار بار چھاپے مارے جانے کے باوجود تین برس تک گرفتار نہ ہوسکے۔ جب عام معافی کا اعلان ہوا تو روپوشی ختم کی۔ مولانا عبدالقادر کا انتقال ۱۸۶۰ء میں لودھیانہ جاتے ہوئے راستے میں ہوا (ا۔س۔ش)

(۲) یہ فتویٰ پہلی بار ستمبر ۱۸۸۸ء میں محمد علی بھیم جی نے بمبئی سے شائع کیا تھا۔ اس وقت یہ فتویٰ صرف علمائے لودھیانہ کے دستخطوں سے شائع ہوا تھا۔ لیکن نومبر کے آخر تک مزید تصدیقات وتوثیقات کے حصول وتالیف کے بعد دسمبر کے پہلے ہفتے میں اس کتابچے کی شکل میں چھاپا گیا۔ اس پر مختلف شہروں اور مکاتب فکر کے دستخط کرنے والے علماء کی تعداد یہ ہے:

علمائے دیوبند (۱۶) دیگر علماء (۴۵) انبالہ (۳)' سہارن پور (۱۰)' پاک پٹن (۵)' فیروز پور (۷)' دہلی (۲۵)' رام پور (۶)' ملتان' تونسہ' بٹالہ وجموں (۲۰) جالندھر' ہوشیار پور (۱۵) بریلی (مولانا احمد رضا خاں)' لاہور وقصور

(۲۷) مدینہ و بغداد (۳)۔

(۳) مصنف نے اس مقام پر لین دین کے نظریے سے پاکستان کے مطالبے کے بارے میں جو اشارہ کیا ہے۔ اس سلسلے میں متعدد حوالے اور شواہد ہیں لیکن یہاں صرف مسلم لیگ کے ایک رہنما اور صدر مسلم لیگ کے دوست سر محمد یامین خان کی خودنوشت سے ایک اقتباس نقل کیا جاتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''یکم مارچ ۱۹۳۹ء ڈاکٹر ضیاء الدین نے لنچ پر مجھ کو مسٹر جناح، سر ظفر اللہ خاں اور سید محمد حسین بیرسٹر الہ آباد کو بلایا۔ میرے ایک طرف مسٹر جناح بیٹھے تھے اور دوسری طرف سر ظفر اللہ خاں۔ مسٹر جناح کے دوسری طرف سید محمد حسین تھے اور سر ظفر اللہ خاں کے دوسری طرف ڈاکٹر سر ضیاء الدین احمد۔ لنچ کھاتے میں سید محمد حسین نے چیخ چیخ کر جیسی ان کی عادت ہے کہنا شروع کیا کہ چودھری رحمت علی کی اسکیم کہ پنجاب، کشمیر، صوبہ سرحد، سندھ و بلوچستان ملا کر بقیہ ہندوستان سے علیحدہ کر دیے جائیں ان سے پاکستان اس طرح بنتا ہے کہ پ سے پنجاب، الف سے افغان یعنی صوبہ سرحدی، ک سے کشمیر، س سے سندھ، تان بلوچستان کا آخر ہے۔ چوں کہ سید محمد حسین زور زور سے بول رہے تھے، سر ظفر اللہ خاں نے آہستہ سے مجھ سے کہا کہ اس شخص کا حلق بڑا ہے مگر دماغ چھوٹا ہے۔ سر ظفر اللہ خاں ان کی مخالفت کرتے رہے کہ یہ ناقابل عمل ہے۔ مسٹر جناح دونوں کی تقریر غور سے سنتے رہے، پھر مجھ سے بولے کہ اس کو ہم کیوں نہ اپنالیں اور اس کو مسلم لیگ کا کریڈ بنائیں؟ ابھی تک ہماری کوئی خاص مانگ نہیں ہے۔ اگر ہم اس کو اٹھائیں تو کانگریس سے مصالحت ہو سکے گی ورنہ وہ نہیں کریں گے۔ میں نے کہا کہ مغربی علاقہ کے واسطے یہ کہہ رہے ہیں مشرقی علاقہ کا کیا ہوگا؟ مسٹر جناح نے ذرا غور کیا اور بولے کہ ہم دونوں طرف کے علاقوں کو علیحدہ کرنے کا سوال اٹھائیں گے۔ بغیر اس کے کانگریس قابو میں نہ آئے گی۔ میں نے کہا ابھی کئی دن ہوئے کہ بھائی پرمانند نے یہی اندیشہ ظاہر کیا تھا اور آپ نے جواب ٹھیک دیا تھا۔ اگر بارگیننگ یعنی سودے بازی کے لیے یہ مسئلہ لیگ کا کریڈ یعنی اصولی مانگ بنا کر اٹھایا جائے تو پھر ہٹنا مشکل ہوگا۔ مسٹر جناح نے کہا کہ ہم کانگریس کا ردِ عمل دیکھیں گے۔ اس پر یہ معاملہ ختم ہو گیا چوں کہ یہ کھانے کی میز کی گفتگو تھی''۔

(نامہ اعمال ۱۹۷۰ء لاہور (جلد اول) ص ۲۶-۲۲۵)

(۱۰)

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی

جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ انیسویں صدی کے آخر میں ہندوستان کا مسلم فرقہ پھر اضطراب میں مبتلا اور ہراساں تھا۔ اس سے قبل اس نے گورنمنٹ پر بھروسا کیا تھا۔ سرسید احمد خاں اور ان کے علی گڑھ کے ساتھیوں نے کانگریس اور اس کے سیاسی حقوق کے مطالبات کی مخالفت پر اپنے آپ کو آمادہ کیا تھا۔ حکومت کی عطا کردہ مراعات ان کی ہمت افزائی کا موجب ہوتی تھیں; مثلاً' مشرقی بنگال کو ایک مسلم اکثریتی صوبہ بنا دینے کا محض وعدہ!

بدقسمتی سے پاکستان کے خلاف پُر تشدد ردعمل اور انگلستان میں لبرل پارٹی کے برسراقتدار آ جانے سے اس پر قیاس آرائیاں شروع ہوئیں کہ گورنمنٹ کی دو محاذوں پر کیا پالیسی ہوگی؟ اول کانگریس کے اس مطالبے کے بارے میں کہ ہندوستان کو مزید ترقی یافتہ دستوری حقوق دیے جائیں اور دوسرے اس سے بڑے مسئلے پر کہ لبرل گورنمنٹ کی خارجہ پالیسی مسلم قوم کے بارے میں کیا ہوگی؟

تشویش کی اس فضا میں گورنمنٹ نے ایک دو رخی پالیسی جاری کی یعنی ایک طرف تو ہندوستان کے لیڈروں میں سے معتدلین کو اپنے گرد جمع کرنے کی اور دوسری جانب تعلیم یافتہ مسلمانوں کے اضطراب انگیز جذبات کو ڈھیلا کرنے کی۔

مارلے وزیر ہند برطانوی سیاست میں ایک انتہا پسند کی حیثیت سے شہرت رکھتا تھا اور ہندوستان کے لبرل (اعتدال پسند) سیاسی لیڈران پر اعتماد اور ان کی عزت کرتے تھے۔ انھوں نے گوکھلے کو ہموار کر لیا۔ اور ان کے توسط سے کانگریس کے اعتدال پسندوں کے بازو کی حمایت حاصل کر لی۔

منٹو نے ایک دو رخ والا کردار پیش کیا۔ ایک طرف تو انھوں نے ان مسلمانوں کی ہمت

افزائی کی جوان کے پاس وفد لے کر آغا خان کی قیادت میں گئے تھے اور دوسری جانب انھوں نے مارلے کو جھانسا دے کر ان کو ان کے اس انتہا پسندانہ نظریے سے ہٹا دیا جو فرقہ وارانہ بنیادوں پر جداگانہ انتخابات کے بارے میں ان کا تھا۔ مارلے کے سپر ڈال دینے سے اس سرکاری تھیوری کو تقویت حاصل ہوئی کہ ہندوستان میں مسلمان ایک قوم کے اندر قوم ہیں۔ آغا خان نے اپنی یادداشت میں تسلیم کیا ہے کہ ''لارڈ منٹو کا ہمارے مطالبات کو تسلیم کر لینا وہ سنگ بنیاد ہے جس پر بعد میں آنے والی برطانوی حکومتوں نے دستوری فیصلے اور اقدامات کیے، جن کا لازمی اور آخری نتیجہ ہندوستان کی تقسیم اور پاکستان کے قیام کی صورت میں نکلا۔'' (آغا خان ـــــ دی میمائرز؛ ص ۹۵)

اس طرح منٹو جو قدامت پرست تھا اور مارلے جو لبرل تھا دونوں نے مل کر آیندہ پاکستان کی بنیاد ڈالی۔ برطانوی پالیسی کے بارے میں ان کے اختلافات رہے ہوں گے، مگر جہاں تک ہندوستان کا سوال ہے دونوں متحد الخیال تھے۔ دونوں اس پر یقین رکھتے تھے کہ انگریزی طرز کا سیاسی نظام یا ذمہ دار حکومت ہندوستان کی ''قوموں'' کے لیے قیاس میں آنے والی بات نہیں ہے۔

ہندوستان کی سیاست میں جداگانہ انتخابات کو رواج دے کر برطانیہ نے اقرار صالح کے ذریعے وہ ناقابل تغیر رویہ اختیار کیا، جس کا انجام یہی ہونا تھا کہ ہندوستان کی تقسیم ہو جائے۔ وزیر ہند کا عام اعلان کہ ہندوستان کے بسنے والے ایک قوم نہیں ہیں، بلکہ اقوام ہیں اور اس نظریے کے دستور میں آ جانے کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ تفریق کے جذبات ترقی کریں اور علیحدگی پسندوں کو اپنی آرا کی تبلیغ میں سرگرمی دکھانے کی ترغیب ہو، کیوں کہ ان لوگوں کو حکومت کی ہمدردی کا پورا یقین تھا۔

اقبال نے گیند اچھال دیا تھا، دوسروں نے ان کی تقلید کی۔ مسلمانوں کے متعدد ممتاز اشخاص پہلے ہی سے اپنے مسائل کے حل کی تلاش میں سرگرداں تھے تاکہ مسلمانانِ ہند کی ثقافتی انفرادیت کا تحفظ ہو سکے۔

☆ آغا خان ۱۹۰۶ء میں مسلمانوں کو ایک قوم کی حیثیت سے سوچتے تھے۔

☆ چودھری افضل حق نے ایک اسلامی حکومت کا نعرہ بلند کیا۔

☆ آزاد سبحانی نے حکومتِ ربانی کا تصور پیش کیا۔

☆عبید اللہ سندھی ایک ایسی ریاست کا تصور رکھتے تھے جس کی سرحد ایک طرف دریاے سندھ اور دوسری جانب دریاے جمنا سے ملی ہو۔

☆دوسرے اور لوگ بھی تھے جو اسی طرح کے خیالات رکھتے تھے۔

ان لوگوں میں ابوالاعلیٰ مودودی جو ایک روایتی مذہبی عالم فاضل ہیں' قابل ذکر ہیں۔ انھوں نے تحریک خلافت سے جو پہلی جنگ عظیم کے آخری ایام میں شروع ہوئی تھی بڑی امیدیں وابستہ کر رکھی تھیں۔ اس کی ناکامیابی نے ان کو بہت پریشان کر دیا۔ انھوں نے کئی سال تشویش ناک خیالات میں بسر کیے اور آخرکار ایک ایسے نتیجے پر پہنچے۔ جو مسلم سیاست کا جہاں تک تعلق ہے اقبال کے نظریے کے مغز کے مطابق تھا' لیکن اقبال کے اور ان کے اندازِ فکر میں یہ فرق تھا کہ وہ مغربی تصورات سے قطعی متاثر نہ تھے انھوں نے قرآن اور حدیث کی لفظی تشریحات پر اپنے خیالات کا محل تعمیر کیا۔ انھوں نے ان تمام مسلمانوں کو شرک (خدا کی ذات یا صفات میں کسی کو شریک کرنا) کے ارتکاب کا مجرم قرار دے کر ان کی سخت مذمت کی۔ جو ان کی تشریحات اور خیالات سے اختلاف رکھتے تھے اسی طرح وہ حکومت کے سامنے سجدہ ریز پیشانیوں پر بھی غصے سے برستے تھے۔ اس لیے کہ وہ مصیبت میں مبتلا ہیں۔ اور بہ روزِ قیامت عذابِ الٰہی کے سزاوار ہوں گے۔ ان گنہ گاروں میں وہ ایسے علما کو بھی شمار کرتے تھے جیسے محمود حسن دیوبندی' حسین احمد مدنی اور مولانا ابوالکلام آزاد!

ان کی تحریرات نے اقبال کو اپنی طرف متوجہ کر لیا۔ وہ ان سے متاثر ہوئے اور انھیں اپنی تحریک کے مرکز کے لیے پنجاب منتقل ہو جانے کا مشورہ دیا وہ حیدر آباد (دکن) سے ۱۹۳۸ء میں پٹھان کوٹ (پنجاب) آ کر قیام پذیر ہو گئے اور دارالاسلام قائم کیا۔ تین سال کے بعد انھوں نے جماعت اسلامی کی بنیاد ڈالی اور حکومتِ الٰہیہ کی تبلیغ واشاعت کا کام شروع کیا۔

ان کا مسلک

جہاں تک ان کے مسلک کا تعلق ہے وہ ابن تیمیہ کی طرح علماے ظاہر پرست میں سے ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ انسان کو اس کے باطن اور ظاہر کی اصلاح وہدایت کے لیے ایک منظم قانون کی ضرورت ہے۔ انفرادی اور اجتماعی دونوں میں' جو اس کی تمام ضروریات کا لحاظ کرے اور جو عالم گیر اور ابدی اصولوں

پر قائم ہو۔

ایسا قانون سائنس یا مشاہدے یا تجربے کی بنا پر نہیں بن سکتا۔ اسے انسانی عقل سے ماورا ہونا چاہیے اس لیے اس کو اللہ کی رضا اور ہدایت میں تلاش کرنا چاہیے، جس نے مختلف زمانوں اور ملکوں میں اپنے پیغمبر بھیجے اور آخری نبی عرب میں مبعوث ہوئے۔ اللہ نے آخری نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن نازل کیا، جس میں اس کے احکام الٰہی درج ہیں اور انسان کے اعمال وافکار اور افعال کے لیے مکمل ہدایت ہے۔ یہ قانون الٰہی تمام کمزوریوں اور ہر طرح کے نقائص سے پاک ہے۔ اس کی حقیقت انسانی جذبوں سے اور خواہشات سے ملوث نہیں ہے اور نہ غیر معقول امتیازات اور من وتو کے فرق مراتب سے مجروح ہے۔ اس کی کاملیت اس کے الہامی ہونے کا ثبوت ہے یہ قانون انسانی زندگی کے ہر پہلو پر حاوی ہے اور اس کے تمام اعمال کا جامع ہے کیوں کہ انسان کی زندگی ایک وحدت ہے اور اس کو مختلف خانوں میں بانٹا نہیں جاسکتا۔

ہر فرد پر یہ فرض ہے کہ وہ احکام الٰہی کی بے چوں وچرا اتباع کرے۔ وہ لوگ جو اپنے آپ کو خدا کے حوالے کر دیتے ہیں اور اس کے سوا کسی غیر کے آگے سر نہیں جھکاتے۔ ان سے اللہ کی پسندیدہ سوسائٹی وجود میں آتی ہے۔ اللہ نے ایمان والوں سے وعدہ کیا ہے کہ وہی زمین میں سربلند رہیں گے اور بنی نوع انسان پر حکومت کریں گے۔ مودودی صاحب کے قول کے مطابق دنیا اسلام ہی کی پابند ہے۔ کیوں کہ تخلیق کا کل نظام احکام الٰہی کا پابند ہے، جن کو قرآن کی تعلیمات میں درج کر دیا گیا ہے۔ لیکن جہاں تک انسان کا سوال ہے وہ اگرچہ فطرت کے قوانین کا پابند ہے، پھر بھی اس کو عقل اور آزاد مرضی عطا کی گئی ہے۔ اس لیے تمام انسان گو فطرۃً مسلمان ہیں، لیکن خود اپنی مرضی سے وہ مسلمان رہیں یا نہ رہیں!

وہ لوگ جو خدا پر ایمان نہیں لاتے، اس کی اطاعت سے انکار کرتے ہیں، انھوں نے اپنی اصل فطرت پر ایک نقاب ڈال لیا ہے، وہ کافر ہو گئے ہیں۔ اور مومن وہ ہے جو خدائے واحد پر، اس کے احکام پر، نافرمانی کی حالت میں اس کے بُرے نتائج پر اور اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ اس کا فرض ہے کہ پیغمبر کے اقوال اور اسوۂ حسنہ پر عمل کرے۔

اسلام کا نظام عقاید واعمال، جس بنیاد پر قائم ہے، وہ پانچ باتیں ہیں، جن کو ارکانِ اسلام کہا جاتا

ہے۔ان پانچ باتوں کو ماننے اور ان پر عمل کیے بغیر کوئی شخص مسلمان نہیں ہوسکتا۔

شریعت میں فرد کے لیے اور اس کے سماجی، اقتصادی اور سیاسی اعمال کے لیے بھی اصول شامل ہیں اور قوانین وضع کیے ہیں۔اسلام کے مطابق سماجی نظام یعنی ملت کا شیرازہ نسل، وراثت، رنگ یا ہمسائیگی کے دھاگے سے نہیں بندھا ہے۔ بلکہ صرف مذہب اسلام پر ایمان سے وابستہ ہے۔اس لیے جو لوگ ایک مذہب پر عقیدہ رکھتے ہیں۔وہ بلالحاظ دوسری باتوں کے ایک قوم ہیں۔مومن غیر مومن سے مل کر ایک متحدہ قومیت یا ایک مشترکہ حکومت نہیں بنا سکتا ہے۔

اسلامی حکومت میں ہر مسلمان کے حقوق وفرائض یکساں ہیں، لیکن غیر مسلم نہ تو برابر کے شہری ہیں اور نہ وہ اسلامی سوسائٹی کے ممبر ہو سکتے ہیں۔ان کو صرف شہریت کے حقوق ملیں گے، ان کے جان و مال کا تحفظ کیا جائے گا، انہیں رسم ورواج کی آزادی ہوگی اور مذہبی اعمال انجام دینے کا حق ہوگا، لیکن وہ حکومت کے نظام کا حصہ نہیں ہوں گے اور نہ انتظام میں وہ کوئی حصہ لے سکیں گے۔

اسلامی سیاست کا بنیادی اصول خدائے واحد کا اقرار، محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی نبوت پر ایمان اور ملت اسلامیہ کی خلافت پر بلکہ اس کی حاکمیت مطلقہ پر یقین ہے۔

خدا کی حاکمیت کا تصور یا حکومت الٰہیہ کا تصور اور اقتدار اعلیٰ کا جدید تصور بالکل متضاد ہے، کیوں کہ ہندوستان کا قوم پرور (نیشنلسٹ) طبقہ مذہب کو سیاست سے جدا تصور کرتا ہے اور حکومت کو انسان کے مادی مفاد کی بنیاد پر قائم کرتا ہے۔وہ ریاست کے ممبران کو صرف ان اشخاص تک محدود کرتا ہے جو ایک خاص جغرافیائی علاقہ میں بستے ہیں اور جو قوانین عوام کے فائدے کے لیے نمائندے وضع کرتے ہیں، ان پر عمل کرنا ضروری سمجھتا ہے۔وہ قوم پرور اور حب الوطنی کو لازمی اور ناگریز مانتا ہے اور اپنی قوم کے لیے ہر طرح کی قربانی دینے کو جائز قرار دیتا ہے۔

چوں کہ یہ اصول مودودی کے تصورِ اسلام سے متصادم تھے، اس لیے ہندوستان کے مسلمانوں کے سامنے یہ تنقیح طلب مسئلہ کھڑا ہوا کہ آزادی کی جدوجہد میں ان کے کیا فرائض ہیں؟

اس معاملے میں مودودی صاحب کا ذہن بالکل صاف ہے۔ان کے خیال میں ہندوستان کی آزادی کے لیے مسلمان بھی اسی طرح بے چین ہیں جس طرح کہ دوسری غیر مسلم اقوام۔لیکن مسلمان کے

نزدیک ملک کی آزادی بنفسہ مقصد نہیں حصول مقصد کا ذریعہ ہے۔ ان کے خیال میں مقصد یہ ہے کہ آزادی کے بعد ایک ایسی مملکت وجود میں آجائے جس میں:

۱۔ مسلمانوں سے نہ تو محض رعیت (Subject) جیسا برتاؤ کیا جائے

۲۔ نہ وہ اپنے ہی ملک میں کسی بیرونی قوت کے دستِ نگر ہوں اور

۳۔ نہ وہ کسی (اسلامی) مملکت کے (اُن) غیر مسلموں کی طرح ہوں جو جزیہ دے کر جان و مال کے تحفظ کی ضمانت حاصل کرتے ہیں۔

اگر ایسا ہو تو یہ مملکت امکان کی حد تک ''اسلام کا وطن'' یا اصطلاح میں ''دارالاسلام'' ہوگی۔ مسلمان آزاد ہندوستان کی حکومت میں ہندوستانی کی حیثیت سے نہیں بلکہ مسلمان کی حیثیت سے ان شرائط پر حصہ لیں گے:

۱۔ انہیں اپنے بچوں کی تعلیم کا نظام قائم کرنے کی اجازت ہوگی۔

۲۔ مسلمانوں کو اپنے مذہبی رسوم کی ادائیگی اور معاشرتی قوانین پر عمل کرنے کی آزادی ہوگی۔

۳۔ اپنی معاشرتی زندگی سے غیر اسلامی عوائد و رسوم کے ترک و دفع اور اپنی اندرونی اصلاح میں کوئی رکاوٹ نہ ہوگی۔

۴۔ اور یہ کہ اگر ہندوستان کسی اسلامی ملک سے جنگ آزما ہو تو مسلمانوں کو اس میں شرکت پر مجبور نہ کیا جائے گا۔

ان کے خیال کے مطابق مسلمان اس نظریے کو تسلیم نہیں کر سکتا کہ اس کو مذہبی عقاید اور اعمال کی آزادی تو ہو لیکن اپنی ہستی کو ایک متحدہ ہندوستانی قوم میں جہاں تک کہ سیاسی اور اقتصادی معاملات کا تعلق ہے، مدغم کر دے۔ اسلام مذہبی اور دنیوی مفاد میں تفریق نہیں کرتا اور انسانی زندگی کو مذہبی اور دنیوی دو حصوں میں بانٹ نہیں سکتا، جیسا کہ کانگریسی لیڈر کہتے ہیں، خاص کر پنڈت جواہر لال نہرو کے خیالات تو اسلام کے قطعی منافی ہیں۔

سیاسی اغراض سے ہندو مسلم اتحاد کو وہ مردود تصور کرتے تھے۔ وہ سیکولرازم کو انکار خدا کے مترادف سمجھتے تھے، اس لیے ان کے خیال میں حکومت میں اس کا کوئی مقام نہ ہونا چاہیے وہ اقتصادی

مفادات کے اصول کو سیاسی اتحاد کی بنیاد قرار دینے کو اسلام کی نظر میں قابل نفرت قرار دیتے تھے کیوں کہ وہ کہتے تھے کہ یہ مذہب اور اخلاقیات کی جگہ چھین لیتا ہے اور سوسائٹی اور حکومت کی بنیاد روحانیت کو بنانے کے بجائے مادیت کو قرار دیتا ہے۔

انھوں نے جدیدیت کی سرتاپا مذمّت کی اور یورپ کے باشندوں کے انفرادی اور اجتماعی اعمال پر انتہائی نفرت ظاہر کی۔ ان کے خیال میں یہ لوگ بداخلاقیوں اور بربریت میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ جس سے انہیں اسی وقت نجات مل سکتی ہے جب وہ اسلام کے اصول کو تسلیم کرلیں۔

وہ ہندوستان میں ایک جمہوری اور پارلیمانی طرز کی حکومت بنانے کے قطعی خلاف تھے کیوں کہ اگر اس طرح کی حکومت بن گئی تو اکثریت غالب رہے گی اور چوں کہ اکثریت ہندوؤں کی ہے، اس لیے مسلمان اقلیت کے لیے اسلامی عقاید، تہذیب کا تحفظ اور اسلامی معاشرتی نظم کا باقی رکھنا ناممکن ہوجائے گا۔

سدا بہار کتابیں

تاریخ اندلس	مولانا ریاست علی ندوی	200/-
مذاہبِ عالم	احمد عبداللہ المدوسی	160/-
مسئلہ خلافت	مولانا ابوالکلام آزاد	100/-
امر بالمعروف	مولانا ابوالکلام آزاد	30/-
تفسیر المقام المحمود (جلد اوّل)	مولانا عبیداللہ سندھیؒ	370/-
تفسیر المقام المحمود (آخری پارہ)	مولانا عبیداللہ سندھیؒ	100/-
قرآنی شعورِ انقلاب	مولانا عبیداللہ سندھیؒ	250/-
قرآن پاک کا مطالعہ کیسے کیا جائے؟	مولانا عبیداللہ سندھیؒ	32/-
حجۃ اللہ البالغہ (اُردو)	شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ	380/-
خیرِ کثیر	امام شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ	100/-
عروج و زوال کا الٰہی نظام	مولانا محمد تقی امینیؒ	100/-
تہذیب کی جدید تشکیل	مولانا محمد تقی امینیؒ	150/-
لامذہبی دور کا تاریخی پس منظر	مولانا محمد تقی امینیؒ	100/-
اسلام اور دورِ جدید کے مسائل	مولانا محمد تقی امینیؒ	150/-